نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العـدد التاسع عشر، السنة الخامسة
صيف ٢٠١٠م، ١٤٣١هـ

البطاقة وشروط النشر

- نصوص معاصرة، مجلة فصليّة تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكريّ الإسلاميّ إلى القارئ العربيّ.
- ترحّب المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلاميّ المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجيّة، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دوريّة عربيّة أخرى.
- تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.
- للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلّة لا يعبّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فصليّة فكريّة

تعنى بالفكر الديني المعاصر

☐ المراسـلات

لبنان ـ بيروت ـ ص. ب : ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الإلكتروني: info@nosos.net

☐ التنفيذ الطباعي ومركز النشر :

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - الحدث - قرب مستشفى السان تريز - مفرق ملحمة كساب - خلف المركز الثقافي اللبناني - بناية عبد الكريم وعطية - تلفاكس : ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

☐ وكلاء التوزيـع

- ❖ لبنان، بيروت، الضاحية، شارع الرويس، دار المحجة البيضاء، هاتف: ٢٨٧١٧٩(٩٦١٣+).
- ❖ مملكة البحرين، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٩٧٣+).
- ❖ جمهورية مصر العربية، مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- ❖ الإمارات العربية المتحدة، دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- ❖ المغرب، الشركة الشريفية للتوزيع والصحف (سوشپرس)، الدار البيضاء، هاتف: ٢٢٤٠٠٢٢٣.
- ❖ العراق، بغداد (الكاظمية)، مكتبة أهل البيت / البصرة، سوق العشار، مكتبة الزهراء.
- ❖ سوريا، مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب ، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥(٩٦٣+).
- ❖ إيران، قم، مكتبة پارسا، خيابان إرم، سوق القدس، الطابق الأرضي، ت: ٧٨٣٢١٨٦(٩٨٢٥١+)؛ ومكتبة الهاشمي، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥١+).
- ❖ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: http://www.neelwafurat.com
- ❖ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: http://www.arabicebook.com
- ❖ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom London NW1 1HJ. Chalton Street 88 . Tel: (+4420) 73834037.

محتـويات العدد

العدد التاسع عشر. صيف ٢٠١٠م، ١٤٣١هـ

ملف العدد: الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيدة/١/

دراسات

قراءات

الإصلاح الديني
الثغرات، الإخفاقات، والإشكاليات
ـ الحلقة الثانية ـ

حيدر حب الله

٣ـ من الإصلاح إلى التمترس، أو الإصلاح بين الجيل الأول والأجيال اللاحقة

لا تتوقف مسيرة الإصلاح والنهوض عند حدّ؛ لأنّ الأمة بحاجة ليس إلى نهضة واحدة، وإنّما إلى سلسلة متتالية من النهضات؛ فالمشكلات كثيرة، والتحدّيات كبيرة. وهنا، ومن شدة صعوبة تحقيق منجز استثنائي يحصل أن تحقّق حركة النهضة والإصلاح بعض المنجزات الكبيرة، فتخشى من زوالها وفقدان هذا المنجز مرّة أخرى، فتضع ثقلها في الحفاظ عليه. وهذا أمرٌ طبيعي ومطلوبٌ في الوقت عينه.

لكنّ الذي يحصل أن تغرق حركة الإصلاح في همّ الحفاظ على ما أُنجز، فتنسى إكمال المسيرة أو تؤجّل ذلك إلى حين، بل قد تضحّي ببعض ما كانت تريد تحقيقه لمصلحة ما تحقّق حتى الآن، وشيئاً فشيئاً تخفّ الحركة التقدّمية، وتتعطل المسيرة التكاملية نحو الأمام، فتقف الحركة عند ما أُنجز وتحقّق. وحيث تسير الدنيا مسرعةً تعود حركة الإصلاح وكأنّها حركة تقليدية لا تواكب المستجدّ، وإذا واكبته نظرت إليه بعين الريبة، فيصبح ضحيةً لها، كما كانت هي ضحيّة لمن سبقها، وبعد أن كانت تستصرخ من ظلم السابقين غدت تمارس ما يشبه حركتهم تجاه الآخرين.

هنا يكمن مقتل حركات النهضة، ولاسيما التي تحقّق إنجازات ملموسة يمكن الحفاظ عليها، فيما المطلوب السعي نحو توازن في الحفاظ على المنجز والسعي لإنجاز المزيد.

وتتجلّى صور جديدة لهذه المعضلة عندما تنطلق الحركات الكبرى في الإصلاح

والنهوض والتغيير، فيهبّ الجيل الأول، الذي تغلب عليه صفات التضحية والفداء والشجاعة والتحدّي والإباء و...، فيقدّم الكثير تبعاً لمعطياته وإمكاناته. وقد يحقّق بعض المنجزات، لكن وبمجرّد تحققها، أو بمجرد مجيء الجيل الثاني، يبدأ النشاط المصلحيّ، والتوظيف الشخصيّ، وتتلاشى حالة الصدق، فيأخذ الجيل اللاحق بمصادرة جهود غيره، ويشرع بممارسة مداراة مصلحيّة زائفة، لا تعبّر بالدقة عن الديناميّة المطلوبة، وإنما تحوي إفراطاً لا ضرورة فيه؛ فلا نريد يأساً ولا إحباطاً في الطريق يغلّف بمفاهيم.

كما ينبغي الحذر من شبكة العلاقات الجديدة التي تبنيها الحركة الناهضة، والتي قد تتحوّل تدريجياً إلى خيوط متشابكة تحاصر الحركة نفسها، فالخوف على خسارة الشبكة العلائقيّة، التي تسمح في العادة بمواقع نفوذ، وتحقيق منجزات، قد يفضي إلى التضحية بجملة من القيم والمبادئ والمفاهيم. وهنا من الضروري أن تدرس المصالح والمفاسد بنظرة شاملة هذه المرّة؛ فقد تحقّق شبكات العلاقات هذه الكثير من النتائج والمنجزات الجديدة، أو تحول دون التعدّي على الحالة الناهضة؛ لتكون حمايةً لها ودرعاً، لكن من الضروري في الوقت عينه عدم الاستغراق في بناء شبكات العلاقات هذه بما يقدّم القيم والمبادئ العليا قرابين على مذبحها الذي لا يجفّ.

ثمة توليفة يمكن أخذها من جمع سياستي النبيّ محمدﷺ والإمام علي؛ فسياسة الحزم والمبدئية التي تحلّى بها عليّ بن أبي طالب عبّرت عن جانب الرغبة في الحفاظ على القيم أمام شبكة العلاقات والإرضاءات. كان المهم الحفاظ على المفهوم أكثر من تأمين أكبر قدر ممكن له من الجماهير، فيما وجدنا عند رسول الله في المدينة المنوّرة سياسة انفتاحية تسعى بمنطق التوليف؛ للحصول على كسب المؤيدين بالتضحية بما لا تضرّ التضحية به أمام حجم المصالح الوافدة. إنّ الجمع بين المنهجين ـ والذي قد يجد له أتباع المذاهب الأخرى نماذج متعدّدة وفق الاجتهاد الكلامي والفقهي عندهم، مثل شخصيّتي الخليفتين أبي بكر بن أبي قحافة وعمر بن الخطاب ـ قد يوفر لنا فسحة جيّدة في تعدّد أدوار العمل ضمن هدف واحد، على حدّ تعبير السيّد محمد باقر الصدر.

نعم، نحن ضدّ الراديكالية اللاعقلانيّة في العمل النهضويّ والإصلاحيّ، لكنّنا أيضاً نعارض المداراة الفارغة المضمون، والتي تفرّغ المشروع من معناه ومحتواه. فلا بد من

توازن يخضع لطبيعة المتغيّرات ليحدّد المنهج الأسلم في التعامل مع الواقع.

ومع الأسف الشديد فقد لاحظنا على بعضهم أنّه بات يحاول تغييب أفكار روّاد حركته الإصلاحيّة أنفسهم؛ لأنّه يشعر بأنّ بعض مقولاتهم وصرخاتهم لم تتحقّق، فلا يريد أن يطالَب بتحقيقها؛ فيسعى لتغييبها، وإبداء الصور التي تتناسب مع وضعه الحالي؛ تلافياً للإحراج. وهذه من أعظم المعضلات، حيث يصبح قادة مسيرة الإصلاح أنفسهم ضحايا التغييب الممارَس من جانب جماعاتهم وتياراتهم في الجيل الثاني والثالث.

٤ـ مأزق التمزق الداخلي

ظاهرة أخرى من الظواهر السلبية التي واجهتها أغلب حركات النهوض والإصلاح في العالم الإسلاميّ هي ظاهرة التشظّي الداخلي؛ فبمجرّد أن يصبح لها ظهورها تبدأ بالانقسام السلبيّ، وتتحوّل إلى جماعات تهزأ من بعضها وتسخر؛ وتنتقد بعضها انتقادات لاذعة، ويحاول كلّ فريق أن يزعم لنفسه تحقيق المنجزات دون غيره.

إننا نجد هذه الظاهرة تتواصل يوماً بعد آخر؛ فلا ترى بين هذه التيارات وبين رجالات النهضة والإصلاح في كثير من الأحيان سوى التشرذُم وتصفية الحسابات، الأمر الذي لا يستفيد منه سوى التيارات الراغبة في التحفظ والتثبيط والمراوحة والترنّح.

وفي داخل سياق حالة التمزُّق الداخلي نشهد غياب حالة الأعمال الجماعيّة الكبرى المتكاملة؛ ولهذا ظهرت الأعمال الفرديّة. فكلّ شخصية إصلاحيّة صارت لها أعمالها الخاصّة وأنشطتها الخاصّة، دون القيام بتنسيقٍ حقيقيٍّ بينها. وهذا ما ساعد على تعميم منطق الشخصانيّات، بحيث صار كلّ تيار إصلاحيّ يذوب في شخص، وينفي سمة النهضويّة والإصلاح عن غيره، وصار الفكر الإصلاحيّ منسوباً إلى أشخاص، بدل أن ينسبوا هم أنفسهم إلى هذا الفكر الكبير.

وسأشير هنا إلى نقطةٍ أعتقد أنّها على قدر من الأهمية، وهي أنّ حركات الإصلاح الفكريّ والثقافي ليست ذات لون واحد، بل تتباين أحياناً في ما بينها، وليست كلها حقّاً، حتّى ينظر بعضها بعضاً، وهذا أمرٌ واضح. لكنّ الذي نجده أنّ الفريق الموغل في النقد يمارس تقزيماً واستخفافاً بجهود فرقاء الإصلاح الآخرين، فيما يسعى الفريق الأقلّ إيغالاً إلى القطيعة مع الفريق الآخر، فيتعامل معه بمنطق التيارات التقليدية. عندما

نجد حالةً من هذا النوع فمن الضروريّ أن نشعر بالخطر؛ لأنّ هذا المنطق الإقصائيّ لا يمكن أن يولّد حالةً جماعيّة متعاونة. فنحن نجد تيارات فكريّة تسعى للإصلاح في دائرة إخراج الدين من الفرديّة إلى الجماعيّة السياسية؛ ونجد تيارات أخرى تسعى للإصلاح عبر إخراج الدين من الجماعية السياسية إلى الحالة الفردية. نجد فريقاً يعتبر إصلاح المفردات الجزئية، كهذه الفتوى أو تلك، أو هذا الملف الكلامي أو ذاك، هو غاية المطلوب، وأنّ به تتحقّق الأهداف المنشودة؛ فيما نجد فريقاً آخر يتحرّك في إطار إشكاليّة المنهج كلّه، مثل: استبدال المنهج التجزيئي الذي يريد رفع المنهج التوليفي (فقه النظرية) بالمنهج المقاصديّ المسقَط على الجزئيّات الفكريّة؛ وفريق ثالث يتخطّى المنهج إلى إشكاليّة عقم المفروضات القبليّة، مثل: أنّ للإسلام نظام حياة من الأوّل، وأن القوانين عرفية دنيوية، وليست إلهية أخروية. هذا التباين طبيعيٌّ ما دام لا يبلغ حدّ الرمي والقذف، أمّا عندما يبلغه، عبر سلب الفريق الأول صفة الإصلاح عن الثاني، ليراه تخريباً للدين، أو سلب الثاني صفة الإصلاح عن الأوّل، ليراه مجرّد فكر تقليدي ملمّع، فهذا معناه أنّ مساحة الوعي الإصلاحيّ سوف تتقلّص، وسيتحوّل الإصلاح من مشروع كبير له أنصاره وتياراته القادرة على التنسيق في ما بينها، رغم اختلافها، إلى مشروع من المشاريع الفكرية الجديدة الكثيرة. وهذا ما يتطلّب ـ في النطاق الفكري والثقافي على الأقل ـ السعي للتقريب بين التيارات المختلفة هذه، مع حقّ كل فريقٍ منها في إبداء رأيه الخاص ونقد آراء البقية.

٥ـ الإصلاح بين وهم النخبوية وأزمة الجماهيرية

وهناك مشكلة لعلّها من أعقد المشكلات، وهي أنّ غرق العديد من مثقّفي الإصلاح في الجانب النخبوي يغيّب حضورهم في الوسط الجماهيري، الذي هو المفصل في حركات التغيير الكبرى. إنّ التنزّه عن التواصل مع القاعدة الجماهيرية ـ لأيّ حجّة من الحجج ـ لا يخدم مسيرة الرقي والإصلاح. فبالعامة ـ كما يسمّونهم ـ تتحرك الأوضاع العامة، ومن الصعب على المثقّف إذا ظلّ يعيش وَهْم النخبة، ويطهّر نفسه ويلعن غيره، أن يحدث تغييراً يُذكَر.

هذا يعني أنّ الإصلاح يحتاج إلى مداخلة، وليس إلى تجافٍ عن المحيط الاجتماعي

بطبقاته، الأمر الذي لا يقف عند حدود الارتباط المادّيّ الجسديّ، وإنما يتعدّاه إلى الارتباط الخطابيّ، فالتواصل مع القاعدة الجماهيرية يستدعي خطاباً يتناسب معها: «إنّا معاشر الأنبياء أُمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم» (الكافي ١: ٢٣؛ وانظر: كنز العمال ١٠: ٢٤٢)، وهذا يعني أنّ المطلوب خطابٌ يتناسب مع هؤلاء، وليس فقط خطاباً نخبوياً. إنّ هذا يستدعي عدم التنزّه عن لغة المنبر والخطابة والإعلام المرئي والمسموع والمقروء بألوانه، ويستدعي احترام هذا النوع من الجهد الإصلاحيّ، بدل العيش في أبراج مخمليّة عاجيّة مرتفعة، ناطحة لسحاب الوهم والخيال، محلّقة فوق الأرض. إنّ هذا يستدعي أيضاً خطاباً واقعياً يلامس هموم المجتمع الحالي الذي يعيش فيه الفكر الإصلاحيّ، وليس المجتمع الذي سوف يأتي بعد قرون، أو مجتمع آخر لا حاجة فيه إلى هذا الفكر الإصلاحيّ.

من هنا ننظر بعين الرضا والتقدير للتجارب التواصليّة مع الطبقات المختلفة للمجتمع. وأطرح هنا إشكاليّة المرجع الدينيّ التواصليّ، الذي لا يعيش مفهوم الحاضر الغائب، بل يظلّ في الساحة، رغم انشغالات المرجعيّة، ورغم هموم الإصلاح الفكريّ.

وأمثّل لذلك بتجربتين ـ مع وجود تجارب عديدة جيدة والحمد لله ـ:

الأولى: تجربة المرجع الدينيّ السيد الشهيد محمد صادق الصدر رحمه الله. فمع انشغالاته الفكريّة، ومحاولاته الإصلاحية ضمن النطاق الذي تحرّك فيه، إلا أنّ سعيه الإصلاحيّ كان على صلة بالجماهير مباشرةً، في إطار المسموح ضمن ظروفه الزمكانية. هناك يصبح للعشائر فقهها وللحياة اليوميّة فقهها. لا يتخلّى المصلح الديني عن هموم المعرفة والفقه والاجتهاد في «من وراء الفقه» وغيره، ويظلّ ـ في الوقت عينه ـ عاملاً لرفع مستوى الوعي بالمقدار الممكن.

الثانية: تجربة المرجع الدينيّ العلاّمة السيد محمد حسين فضل الله حفظه الله. فهذه التجربة سعت لملامسة قضايا الفكر والاجتهاد من جهةٍ، دون أن تغيب أبداً عن الجوانب التواصلية؛ لتحدث تغييراً ملموساً في الوعي الإسلامي العام في البلدان الإسلامية. بل إنّ هذه التجربة تكاد تكون الأبرز في سياق تجارب المرجعية الحاضرة بشكل مباشر أو شبه مباشر في أبسط تفاصيل المكلّفين، تتابع قضاياهم وتحلّ مشكلاتهم، وتقلّص المسافة الجغرافية والنفسية والتواصلية بينها وبينهم، لتكون بحقّ أنموذجاً يحتذى على

هذا الصعيد بالذات.

إنّ حضور مفكّر ومرجع ديني وفقيه بشكلٍ ناشطٍ في وسائل الإعلام، وتواصله مع الجماهير؛ لتحويل فكره الإصلاحيّ إلى واقع، يمثل التجربة الأصعب في عملية الإصلاح الاجتماعيّ، فيما نجد الكثير من مثقّفينا ومفكّرينا يتنزّهون عن ذلك، ويعيبون على الناس عملهم. إنّ الجلوس على المنصّة لتقويم هذا أو ذاك لا يعني أنّ الجالس قادرٌ على اللعب بالكرة لو كان في الموقع الآخر، ممّا يدعو إلى احترام متبادَل لهذه الجهود كلّها، دون أن تُبْخَس حقها، ودون أن تجعل هي نفسها أيضاً فوق النقد في الفكر والممارسة والوعي.

ـ يتبع ـ

التشيع في قراءة جديدة[1]

مطالعات في نظريات الإمامة بين الغلوّ والتقصير

الشيخ محسن كديور[*]

ترجمة: السيد حسن علي مطر الهاشمي

تفتح مجلّة «نصوص معاصرة»، كما عوّدت قرّاءها، الباب هذه المرة على ملفّ آخر ساخن تتعدّد فيه وجهات النظر؛ وهي تقدّم نظريات وطروحات مختلفة لبعض الباحثين والمفكرين الإيرانيين حول الإمامة، مثل: الشيخ محسن كديور، و د. عبد الكريم سروش، ثم ترفق هذه الآراء بسلسلة كتابات نقدية جادّة تعرّضت لها في المحافل العلمية. يشار إلى أن دراسة أخرى لمحسن كديور كنّا قد نشرناها في العدد العاشر، وقد تعرّضت بعض المقالات في هذا المحور لنقدها أيضاً. (التحرير)

لماذا هذا الاهتمام العالمي بالتشيّع؟

السؤال الأوّل: ما هو سبب كل هذا الاهتمام العالمي بالتشيع في النصف الثاني من القرن الأخير، وخاصة في السنوات الأخيرة؟

لقد تحولت الدروس في أغلب الجامعات العالمية المعتبرة في الآونة الأخيرة من معرفة الإسلام إلى معرفة التشيع. فقد توجهت الكثير من الدول الغربية إلى الاهتمام بالتشيع بشكل جاد، حتى تحول التشيع إلى مادة حيوية في الجامعات العالمية.

(*) أستاذ جامعي وكاتب إيراني معروف، متخصِّص في الفلسفة، والفكر السياسي، وله كتابات عديدة فيهما، ومنها: نظريات الدولة في الفقه الشيعي، الحكومة الولائية، و...

وطبعاً ليس من الضروري أن تكون دوافع جميع من يدرس التشيع دوافع إيجابية، يكون الهدف من ورائها قصد التقرب إلى الله، بل قد يكون الغاية من دراسة التشيع هي القضاء عليه. وتبرز أهمية معرفة التشيع من خلال مسألتين:

الأولى: الثورة الإسلامية الإيرانية. فحتى فترة ما قبل انتصار الثورة الإسلامية لم يحظَ التشيع بتلك الأهمية، سواء أكنا من المؤيدين للثورة الإيرانية أم لم نكن.

الثانية: هي مسألة العراق المعاصر. فبعد غزو الولايات المتحدة للعراق أدى ظهور وتنامي التيارات المعنوية ودور المذهب في الحياة السياسية للمرة الثانية إلى توجيه الأنظار إلى مسألة التشيع.

وقد أدت القضية اللبنانية وارتباطها بنا في بعدها الإيراني بوصفه أقلية مؤثرة إلى توسيع هذه المسألة.

وهذه مسألة سياسية ينبغي بحثها في موضعها المناسب، ولست بوارد بحثها في هذا المقال.

لماذا النقد الجديد للتشيّع؟

السؤال الثاني: لماذا خضع التشيع في إيران في الآونة الأخيرة إلى النقد والمناقشة أكثر من أيّ وقت آخر؟ إن هذه الإشكالات التي وجهت إلى التشيع مؤخَّراً ليست بالإشكالات الجديدة، ولكن يتم طرحها بزخم أكبر، ولا شك في أن لذلك أسبابه.

فحينما تقام حكومة في إيران باسم التشيع فإنها ستترك آثاراً لا يمكن تجنبها على صعيد الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية للمجتمع، وستخضع هذه الآثار والتبعات لنقد وتقييم علماء هذا المجتمع. وإذا كانت نتيجة هذا التقييم سلبية فمن الطبيعي أن تنعكس الإشكالات الحكومية على المذهب الذي يعدّ هوية لهذه الحكومة. وهذه الحقيقة تدعو الغيارى على الدين إلى التأمل بجدية. فهل أدى الترويج إلى الدين إلى تجذيره في النفوس أم لا؟ للأسف الشديد فإن الإجابة عن هذا السؤال لا تدعو إلى التفاؤل كثيراً.

فما الذي بدر منا حتى أخذنا نشكّك في أبسط المسائل المذهبية؟ وهذا انتقاد مقبول. ولا بد لنا من الإجابة عنه، إلا أن بحثنا لا يصبّ في هذا الاتجاه.

لماذا التشيّع؟

السؤال الثالث: على فرض عدم تمامية جميع هذه الإشكالات نتساءل: ما هو سبب تشيعنا؟ وما الذي يدعونا إلى البقاء والمحافظة على تشيعنا؟ وما هي الخصوصية التي تميّز التشيع عن سائر المذاهب الإسلامية الأخرى، وتدعونا إلى التمسك به واعتناقه؟

يمكننا الإشارة إلى بعض هذه الإشكالات إجمالاً:

يقال مثلاً: إن بعض المفاهيم في مذهب التشيع لا تنسجم والمفاهيم الأصلية في الديمقراطية. فإذا تم نصب بعض الأفراد من قبل الله لا يبقى للناس حقّ في الانتخاب والاختيار.

أو يقال: إن مذهب التشيع أكثر المذاهب الإسلامية بعداً عن الديمقراطية، كما يعدّ الخوارج من أقرب المذاهب إلى الديمقراطية. وعليه إذا فرضنا صحة هذه الافتراضات فما هو سبب تشيعنا؟ وإن محور الدخول في البحث يتلخص في السؤال عن معنى التشيع. فما هو التشيع الذي يتصور البعض عدم انسجامه مع المفاهيم الأساسية للعالم المعاصر؟ وما هي ماهية التشيع التي لا يمكن جمعها ومقتضيات العالم المتحضّر؟

إن الإجابة التاريخية عن هذا التساؤل تكمن في الرجوع إلى كتب كبار علماء الشيعة.

إن ما يميز مذهب التشيع عن سائر المذاهب الإسلامية الأخرى هي مسألة الإمامة، حيث يعرَّف الشيعة بأنهم بالإضافة إلى إيمانهم بالتوحيد والنبوة والمعاد يذهبون إلى القول بوجود أوصياء معصومين يخلفون النبي، وأن عدد هؤلاء الأوصياء معروف ومحدد، وتتوفر فيهم جميع صفات النبي ومزاياه، إلا الوحي. وهذا ما نجده في جميع الكتب والمصنفات الشيعية القديمة بوفرة.

الغيبة ودور الإمام

والمسألة الأخرى التي ترد تبعاً لهذه القضية هي مسألة الغيبة. فبعد أن بلغ عدد الأئمة إلى الإمام الحادي عشر وصلت الضغوط السياسية والاجتماعية حدّاً لم يعد يمكن معه بقاء الإمام ظاهراً، فيبقى رغم وجوده محتجباً عن الأنظار. ومن هنا يطرح هذا

التساؤل نفسه: إذا كان على الإمام أن يتولى بعض المسؤوليات فكيف يتأتى له الاضطلاع بها مع غيبته؟ ويأتي الجواب بأن للإمام ثلاثة مناصب، وإن أحد هذه المناصب يستمر حتى في عصر الغيبة، في حين يسقط المنصبان الآخران؛ بسبب ظلم الناس وتقصيرهم.

وهذه الوظائف الثلاث عبارة عن:

الأولى: نشر الدين وبيان مسائله وأحكامه.

الثانية: النيابة المعنوية عن النبي، والوساطة في الفيض.

الثالثة: الزعامة والقيادة السياسية.

ويقال: إن إحدى هذه الوظائف، وهي وظيفة الواسطة في الفيض من السماء إلى الأرض، تظل باقية حتى في زمن الغيبة. ويبدو أن هذا الرأي هو الذي عليه غالبية علماء الشيعة.

إن النقطة المهمة التي أودُّ التنبيه عليها هنا أنه ليس من مسؤوليتنا تطبيق ديننا على بعض المفاهيم الخاصة، بل إذا كانت تلك المفاهيم صحيحة وجب علينا الإذعان لها، وإلا وجب علينا تغييرها.

تعدد القراءات الدينية أو التشيع التاريخي وغير التاريخي

والسؤال الجاد للغاية هو أنه لو قيل: من الممكن توفر قراءات مختلفة بشأن الدين، ويمكن أن تكون هناك آراء مختلفة في زمن واحد بشأن دين واحد؛ فإن هذه التعددية في الآراء من شروط العالم الجديد، حيث لم يكن المتقدمون يؤمنون بمسألة تعدد القراءات كثيراً، حيث كانوا يتصورون أن على الآخرين فهم الدين كما فهموه هم، ولذلك قيل: إن هناك قراءتين للإسلام: قراءة استبدادية؛ وقراءة ديمقراطية. ومن هنا قيل أيضاً: هناك فهم مستنير للإسلام منسجم مع الديمقراطية؛ وهناك فهم تقليدي لا يمكنه التناغم مع الديمقراطية بتاتاً.

وعليه يطرح هذا السؤال: ألا ينبغي مراعاة هذا التنوع في الآراء بالنسبة إلى المذهب أيضاً؟

لو تساءل شخص: هل التشيع منسجم مع التطور والديمقراطية وحقوق الإنسان

ونحو ذلك، دون التفصيل والتفكيك بين مختلف المفاهيم؟ فسواء أجبنا بالنفي أو الإثبات لن يكون جوابنا علمياً؛ إذ لا بُدّ من طرح السؤال على هذا النحو: أيٌّ فهم للتشيع ينسجم أو لا ينسجم مع هذه المفاهيم؟[٢]

وعليه فإن أول نقد نوجهه للمؤمنين بتعدد القراءات حول الدين في هذا المجتمع هو ضرورة مراعاة ما آمنوا به في هذا الموضوع أيضاً. إذاً ليس من الصحيح القول بأن التشيع يتناغم وهذه المسألة أو لا يتناغم معها، وإنما يجب تحديد التشيع المتناغم من غيره؛ فلدينا أنواع مختلفة من التشيع. فمثلاً: لا يعدّ التشيع التاريخي التشيع الوحيد، كما أن الإسلام التاريخي ليس هو الإسلام الوحيد. فلو أراد شخص تعريف الدين بمتوسط ما حدث في التاريخ فأين يكون محل الهدفية من الأعراب؟ فكل دين ترسَّخ في ذهن معتنقيه بفعل تأثيرات الظروف، بعد أن ابتعد عن حقيقته الأولى التي صدع بها النبي الذي جاء بذلك الدين، ولربما كان هذا الابتعاد باطلاً، إلا أن الملفت هنا أن مسألة الصحة والبطلان من جملة الموارد التي تطرح في ما نحن فيه؛ إذ لدينا محور باسم النبي، كما لدينا في الإسلام تعاليم هذا النبي، التي تؤلِّف المحور الأساس لتديننا. وفي كل عصر يمكننا قياس نسبة ابتعادنا واقترابنا من ذلك المحور.

وفي ما يتعلق بالمذاهب المختلفة يمكن التساؤل: أي المذاهب هو أقرب إلى المحور الأساس؟ وإذا واجهنا مشكلة تاريخية يمكن القول: إن التشيع التاريخي هو التشيع الذي تمخَّض عنه الواقع التاريخي، وكتبه المؤرِّخون في علم الكلام والتفسير والحديث وغيرها، ويمكن دراسة أبعاده من خلال الالتفات إلى تاريخيته. وفي التشيع التاريخي تتجلى مسألة الإمامة الانتصابية، ومكوناتها، من العصمة وعلم الغيب، بشكل بارزٍ للغاية. فما هو السبب في ذلك؟ وهل ذكر الإمام علي عليه السلام هذه الأمور؟ أو أن هذا المذهب قد تكوَّن عبر التاريخ؟ فإذا كان قد تكوَّن عبر التاريخ على نحو تدريجي، ومن الطبيعي أن يكون للعوامل البشرية تأثير في ذلك التكوين، كان لنا كامل الحق في نقد هذا الفهم التاريخي. وإذا كان العلماء المتقدمون أبناء عصرهم، وعمدوا إلى تحديد المذهب مقارنة بالمفاهيم التي كانوا يرونها الأنسب والأفضل، كان لنا الحق أيضاً؛ بوصفنا أبناء عصرنا، أن نخضع المذهب لقراءة جديدة.

بأي دليل يمكننا أن نثبت أن ما توصل إليه المتقدمون من العلماء هو الذي كان

يشغل ذهن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام؟ فعندما نراجع نهج البلاغة؛ بوصفه أقوى سندٍ ديني لنا بعد القرآن، لا نجد للكثير من المفاهيم التي تعد رئيسة في المذهب الشيعي التقليدي أيّ محل من الإعراب. فقد تحدث الإمام علي عليه السلام عن أفضليته في هذا الكتاب، ولكننا لم نعثر على كلام له يتحدث فيه عن عصمته. في حين أن المسألة الأولى التي تشغل اهتمام المتكلم هي مسألة العصمة، ومن بعدها علمه بالغيب، ثم مسألة النصّ التي تأتي في الدرجة الثالثة.

وقلّما بحثت هذه المفاهيم في كلمات الأئمة عليهم السلام، أو أنها لم تبحث إطلاقاً. ولست أروم نفي وجودها، ولكن غايتنا أن نتساءل هل كانت مطروحة بهذا الحجم الذي تعرض له علماء الشيعة في خصوص هذه المسألة؟

يحق لنا إعادة النظر في ديننا؛ فإن المستندات والوثائق بين أيدينا، ويمكننا الرجوع إليها مباشرة. فما هو الدليل على ضرورة الاعتماد والاستناد إلى فهم آبائنا وعلمائنا الماضين؟ لم تكن مسألة الشيعة والسنة التي نعيشها حالياً موجودة في عصر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، والذي كان قائماً هو الإسلام فقط.

ولكن بعد رحلة الرسول صلى الله عليه وآله، وتعرض المسلمين الأوائل لظاهرة الخلافة، برزت إلى السطح آراء مختلفة، تعكس فهماً للدين. كما ظهرت الفرق المختلفة. ولا يحق لي البحث في مَنْ هي الفرقة المحقة؟ ولكن يحق لي أن أقول: لماذا اعتقد وأدين بهذا الفهم؟

من هم الشيعة الأوائل؛ وكيف قدموا أنفسهم بوصفهم شيعة؟

إن الشيعة الأوائل، الذين أثبت التاريخ أسماءهم، قد برزوا في العقد الأول من صدر الإسلام، وفي عصر النبي الأكرم نفسه.

إن التشيع بحسب معناه اللغوي يعني الاتّباع، فيقال مثلاً: شيعة نوح، وشيعة علي، وشيعة أبي سفيان، وهكذا. وفي ما يتعلق بعبارة (شيعة علي) فقد كثر استعمالها حتى حذف المضاف إليه وبقي المضاف وحده علماً لأتباع علي، فإذا سمع السامع لفظ (الشيعة) انصرف ذهنه إلى أتباع علي بن أبي طالب عليه السلام. وإن أول حادثة وقعت في صدر الإسلام، وأدت إلى الاصطفافات السياسية، هي حادثة خلافة النبي. وبرز الشيعة في هذه الحادثة، وميّزوا أنفسهم بضوابط محددة. وكان أولئك النفر من الشيعة يعدّون بأجمعهم من النخب

في تلك المرحلة. وإذا كنا حالياً نفخر بتشيعنا فإنما هو فخر بعمار وسلمان والمقداد، الذين انتخبوا طريقاً في مرحلة تاريخية حاسمة وحساسة، وكان انتخابهم صحيحاً في رأينا. ولكن لماذا وقع اختيار هؤلاء على عليعليه السلام؟ وهل كانوا يذهبون إلى عصمته وعلمه بالغيب؟ إنهم طرحوا ضوابط، ولذلك يمكن القول بأن الشيعة يُعرَفون بهذه الضوابط.

البحث في قضايا الإمامة في العصر الراهن

في تلك الأزمنة كان الناس يبحثون لكل شيء عن جذور في ما وراء الطبيعية. وكان المتكلمون يضخِّمون بعض الخصائص البشرية، حتى ورد في كتبنا القديمة أن علياًعليه السلام فوق البشر. وأما حالياً فنحن نعيش في عصر لا يميل إلى ما فوق البشرية. ولكي نجعل الأئمة أسوة للناس يتعين علينا أن نظهرهم بمظهر لا يختلفون فيه عنهم بشيء. فنحن أتباع نبي وصفه القرآن بقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾. ولذلك فنحن نؤمن بأن النبي الأكرمصلى الله عليه وآله والإمام عليعليه السلام مثلنا، إلا أن علماءنا المتقدمين لم يلتفتوا إلى هذه المسألة، حتى ضربت فكرة ما وراء بشرية الأئمة بجرانها، واتسعت على طول التاريخ.

لقد سبق أن ذكرنا أن التشيع يعني اتّباع عليعليه السلام. فنحن شيعة لأننا ندرك ونتفهم رأي عليعليه السلام وأصحابه أكثر من تفهمنا وتقبلنا للآراء الأخرى. وليس من الضروري أن تكون هذه الرؤية فوق الطبيعة، بل بإمكاننا في العصر الحاضر إدراك أفضلية هذه الرؤية.

إن الواجب يفرض عليّ حالياً التوصل إلى ترجيح أحد الأقوال والآراء بمعزل عن جميع التلقينات، فإن توصلت إلى رجحانه حق لي بعدها أن أفخر وأعتز بتشيعي.

وعليه يكون الإدراك الأول إدراكاً للمضمون والمحتوى. فنحن شيعة لأننا آمنا برؤية عليّعليه السلام، كما آمنا برؤية النبي، ووجدناها أكثر إقناعاً بالمقارنة إلى سائر الأديان.

ويتلخص البحث في ثلاثة محاور:

المحور الأول: إن رؤية عليعليه السلام بالمقارنة إلى الرؤى المنافسة، والتي هي إسلامية أيضاً، رؤية عقلانية. فإن مستوى العقلانية في كلام عليعليه السلام أشد وأقوى من العقلانية في الرؤى الأخرى، وليس هذا بالشيء القليل. ويكفي في إثبات ذلك الرجوع إلى كتاب نهج البلاغة، ومقارنة الآراء العقلية والمفاهيم الفلسفية التي يزخر بها هذا الكتاب بسائر

المفاهيم الأخرى. وهذا ما أفاده العلامة الطباطبائي، صاحب كتاب تفسير الميزان، في الإجابة عن سؤال المستشرق (هنري كوربن).

إن كتبنا الحديثية والروائية تفتتح بكتاب (فضل العقل)، وإن مسؤوليتنا نحن الشيعة تكمن في البحث في هذه المصنَّفات. كما بدأ الفردوسي ملحمته باسم إله العقل.

ونحن نفخر بإيرانية وعقلانية علمائنا.

المحور الثاني: مسألة العدالة العلوية. ومن أجل هذا المحور يعرف الشيعة بالعدلية أيضاً، فلا نقول: «إن ما يفعله الله عدل، بل نقول: إن ما هو عدل يجب على الله فعله».

وقال الإمام علي‏ عليه السلام في توصيف العدل: «أقرب الأمور عند التواصف، وأبعدها عند التناصف». ولو أننا تولَّهنا في علي‏ عليه السلام فلأجل عدله قبل القدرة وبعدها.

وعلى هذا المبنى أثبت الإمام علي‏ عليه السلام أنه قادر على إقامة العدالة، حتى بعد استلام السلطة. وعليه فإننا إذا أسلمنا وتشيعنا بحجة علي والحسن والحسين فلأننا وجدنا فيهم الإنسان مجسَّداً. وهناك من يتصور أن العدالة مفهوم أسطوري، في حين أننا حالياً عندما نثبت عدم عدالة شيءٍ ما فإنما نعني ـ بكل بساطة ـ أنه غير مشروع، إلا أن علماءنا للأسف الشديد قلَّما تنبَّهوا لهذا الأصل.

المحور الثالث: العرفان، وهو عبارة عن بطن الدين. ولم نعهد مذهباً مثل التشيع في اتجاهه نحو العرفان الديني. إن الفكر العرفاني الذي تزخر به كلمات أمير المؤمنين‏ عليه السلام يعد أكبر ذخيرة لدى العارف. والملفت أن جميع المذاهب العرفانية، شيعية كانت أم سنية، باستثناء مورد واحد منها، تنهي سلسلتها إلى الإمام علي‏ عليه السلام. وقد أثبتت أحدث التحقيقات أن التشيع والتصوف ينتميان إلى شجرة واحدة.

وإن الجهة المقابلة للعرفان هي السطحية والسلفية والزهد القشري، وهي المتفشية حالياً في سائر المذاهب الإسلامية الأخرى. فالذي تعانيه البلدان الإسلامية في الوقت الراهن هم العلماء السطحيون، الذين يظنون أن ظاهر النصّ هو تمام الشريعة، وليس هناك شيءٌ وراء ذلك، بل قد تمّ نبذ العرفاء من قبل العلماء، وقلَّما صُنِّفوا في عداد المسلمين.

ويجب علينا هنا أن نشير إلى (السيد الهراتي)، وهو من عرفاء القرن العاشر والمفكرين الكبار في هذا المجال، إذ كان يرى أن الشريعة والطريقة والحقيقة مجموعة

في التشيع، دون سائر المذاهب الأخرى.

وعليه فأنا شيعي لأنني لم أعثر على فهم أكثر عقلانية وعدلاً وعرفاناً من فهم عليعليه السلام. كما أنني آمنت بديني انطلاقاً من هذه المعايير الثلاثة.

ولقد آمنت بنفسي من خلال العقل، وبهذا العقل آمنت بنبيّيصلى الله عليه وآله.

إننا نشهد في العصر الحاضر تغيراً في المفاهيم المحورية لدى الشيعة، حيث تبدلت القراءات التقليدية القديمة، وحلت محلها المفاهيم الثلاثة الجديدة، المتمثّلة في (العقل والعدل والعرفان)، وتراعى في هذا القراءات الجديدة جميع حيثيات الأئمةعليهم السلام، ولكن بطريقة مختلفة.

نحن نفخر بالتشيع الذي يحتوي على أدعية عالية المضامين العرفانية، من قبيل: دعاء أبي حمزة الثمالي، ودعاء كميل، والمناجاة الشعبانية. وفي الوقت نفسه نحترم المذاهب الإسلامية الأخرى أيضاً.

ونتيجة هذا البحث هي أنه لكي نؤمن برؤية مذهبية علينا أن نقارنها بسائر الرؤى المخالفة الأخرى؛ بغية ترجيحها.

وإذا أردنا إن ننقد مذهباً فعلينا أن ننقده في ظرفه الزماني، مع أخذ تعدد الآراء بنظر الاعتبار. ولا بد من إيضاح أن التشيع لا ينحصر بالرؤية التقليدية، وأن بالإمكان إبداء رؤية أخرى.

ما هو التشيع؟

سؤالنا يقول: ما هو التشيع؟ ثم يذكر في هامشه سؤال آخر، وهو: كيف وبأية طريقة نريد الإجابة عن هذا السؤال؟ كيف نشأ التشيع على طول التاريخ؟ وما هي مقوماته وخصوصياته؟ وما هي أركانه بحسب الأزمنة المختلفة؟ وهل كانت هذه الأركان موجودة في مستهل التشيع كما هي عليه الآن أو أنها خضعت لتغيرات عبر التاريخ؟ إن من المغالطات السائدة في قراءاتنا أننا نتصور أن الطريقة التي كان يفكر بها المتقدمون تشبه طريقتنا الفكرية تماماً، في حين أنني أجزم بأن الأمر ليس كذلك، فإن جميع المسائل التي نطرحها في عصرنا بشدة وقوة لم تطرح في القرون الأولى بمثل هذا التضخيم والشدة.

والسؤال الثاني الذي يتراءى لنا جميعاً هو: هل بإمكاننا الحديث عن خصائص التشيع وذاتياته؟ وهل يصح بحث الذاتي والعرضي في ما يتعلق بالدين؟ وهل هناك ضابطة تميز الأمر الذاتي من العرضي؟ وإذا كانت مثل هذه الضوابط موجودة فما هو الذاتي في التشيع، الذي يتعين علينا كشيعة الإيمان به؟

والسؤال الآخر الذي قد يبدو مهماً حالياً: مَن هو أو مَن هُم الذين أقاموا صرح التشيع؟ فربما أمكن سؤالهم عن تلك الذاتيات والحيثيات. فهل تم تأسيسه من قبل الله؟ وطبعاً هناك من قال بذلك، ويمكن العثور على روايات كثيرة تدل على أن هذا المذهب هو مذهب إلهي؛ أو أنه تأسَّس على يد النبي الأكرمﷺ، حيث أطلق هذه التسمية وأقام هذا المذهب؛ أو أنه أقيم من قبل قادة هذا المذهب، وهم الأئمة الاثني عشر، كعليعليه السلام وآل علي؟ وإذا أمكننا إثبات إحدى هذه الفرضيات الثلاث: الله عز وجل؛ أو النبيﷺ؛ أو الأئمةعليهم السلام، افترضنا حيثيات من خلال الرجوع إلى النصوص الإلهية أو النبوية أو العلوية (الإمامية). وطبعاً يمكن إبداء افتراض رابع قد يبدو لأذهان البعض، وهو أن يكون التشيع من تأسيس بعض العلماء؛ كنتيجة لمواجهتهم مع سائر المذاهب الإسلامية، حيث وجدوا لأنفسهم ميزة عليهم، أدت إلى ظهورهم على طول التاريخ كفرقة مستقلة.

ولا بد من الالتفات إلى أن نتيجة الفرضيات الثلاثة الأولى تختلف عن الفرضية الأخيرة اختلافاً كبيراً. كما يمكن القول باختلاف نتيجة الفرضيتين الأوليين عن الفرضية الثالثة.

وبعد الإجابة عن هذه الأسئلة يفرض السؤال الأساسي نفسه، وهو: هل يحق لنا أساساً إعادة النظر في مذهبنا؟ وإذا كان يحقّ لنا ذلك فما هي الموارد التي يسوغ لنا إعادة النظر فيها؟ إن الجواب الذي توصلت إليه عن هذا السؤال إيجابي. وها أنا أستعرض هذه البحوث وأقولها بصوت مرتفع، ولا أدعي أنني بلغت الغاية، ولكن النتيجة التي توصلت إليها هي ضرورة مواصلة الطريق حتى النهاية، وهو ما سيتعمق من خلال الحوار.

محاور إعادة التفكير في التشيع

المحور الأول: القرآن. فإن التشيع مهما كان فهو متفرِّع عن الإسلام. وإن القرآن الكريم يمثل حجر الزاوية في الفكر الإسلامي. وعليه إذا وجدت في المذهب الذي أنتمي

إليه عقائد لا تنسجم والضوابط القرآنية، أو حظيت باهتمام لم يتوفر عليه القرآن، كان ذلك دليلاً على عدم تمامية تلك العقائد. وإن الضرورة تقضي بتعديلها أو تغييرها بما يتطابق والكتاب الكريم. ومن باب المثال: إن القول بالشفاعة السائد حالياً بين الشيعة لا يتناغم وما هو موجود في القرآن. ولست أقول بعدم وجود أصل الشفاعة في القرآن، ولكنها ليست بالحجم الذي يتمّ طرحه في التشيع الراهن. فالذي يحظى بالدرجة الأولى من الأهمية في القرآن هو التوكُّل، أما الشفاعة فأمر ثانوي، وتقع بعد التوكل. في حين أن المسألة تبدو معكوسة عندنا، حيث نضع الشفاعة في الدرجة الأولى، ونعطي للتوكل دوراً هامشياً وضئيلاً جداً، يقع بحسب الترتيب بعد الشفاعة كأمر ثانوي. وفي رأيي إن لدينا الكثير من هذه الأمثلة التي تحلّ فيها الأصول محل الفروع، وبالعكس. وتمام ما أريد قوله هو: كيف يمكننا التوصل إلى محور الاعتدال؟ والجواب: إن أحد الطرق إلى ذلك هو الاحتكام إلى القرآن الكريم.

المحور الثاني: العقل. ولحسن الحظ فإن مذهبنا ـ رغم الكثير من الخرافات التي أقحمت فيه ـ ظل يتمتع بالحظ الأوفر من العقلانية، قياساً بالمذاهب الإسلامية الأخرى. وقد جُعل العقل في الفقه الشيعي واحداً من أدلته الأربعة.

المحور الثالث: سنة النبيّ ﷺ. وطبعاً هناك اختلاف في تحديد ما يمكن اعتباره من السنة أو لا يمكن عدّه من السنة. ورغم تأسيس علوم في بيان ذلك إلا أن حدود السنة ليست واضحة، كما هو الحال في القرآن الكريم. فهناك اختلاف بين المذهبين الإسلاميين، بل وحتى في داخل المذهب الواحد، في تحديد ما هو المعتبر في السنة من غيره.

المحور الرابع: أقوال الأئمة عليهم السلام، نظير: كلمات الإمام علي وآل علي، كما هو الحال بالنسبة لكتاب «نهج البلاغة». ورغم أن المشاكل في هذا المحور لا تقل عن المحور الثالث، إلا أن فترة كتابته الزمنية أقصر، وقد تطرقت إليه عقبات جادة أيضاً، حيث ظهر بالتدريج أناس عمدوا؛ إما بحسن نيّة أو بسوء نيّة، إلى الترويج لأفكارهم بعد نسبتها إلى الأئمة عليهم السلام، وقد عرفوا فيما بعد بالغلاة، وهم الذين رفعوا الأئمة إلى مستوى التأليه؛ والمفوِّضة، وهم الذين قالوا بأن الله قد فوّض بعض الأمور إلى الأئمة عليهم السلام. ورغم وقوف العلماء في وجههم إلا أنهم تمكنوا من الاستيلاء على مقاليد الأمور في بعض المقاطع الزمنية. وقد أحدثوا قرابة قرنٍ من الزمن بعض المسائل الجادة والهامة على المستوى

الكمي دون الكيفي. وإن للأحاديث التي لفّقوها ظاهراً مقبولاً ومقنعاً للغاية، وقد أبدعوا في مجال العقائد أكثر مما أبدعوا في سائر المجالات الأخرى، وأفادوا بعض المسائل التي كانت تعد غلوّاً في حينها، إلا أنها لم تعد تصنف في دائرة الغلو في الوقت الحاضر. وقد قال بعض الرجاليين: إن عقائد الغلاة التي صدعوا بها في القرنين الثاني والثالث أخذت تتحول شيئاً فشيئاً، حتى غدت في القرن العاشر من أمتن العقائد. وذكر الشيخ الصدوق ـ أحد مؤلفي الكتب الروائية الأربعة ـ معيارين للغلو. والملفت أن هذين المعيارين أصبحا حالياً من بديهيات العقائد الشيعية. ومن جهة أخرى فإن كتابة كتب الحديث المذهبية إنما ظهرت بعد هيمنة هذه التيارات الفكرية، أي بعد سيطرة الغلاة وتغلغلهم في الأوساط الشيعية.

وعليه لا يبقى أمامنا من خيار سوى القيام بعملية جراحية معقّدة وحساسة للغاية، شبيهة بالعمليات الجراحية التي يجريها الأطباء على المخّ والأعصاب. وخلافاً لما يبحث تاريخياً حول التشيع العلوي والصفوي، وهو ما قام به العلامة المجلسي في القرنين العاشر والحادي عشر، فإن كل ما حدث إنما كان في القرون الخمسة الأولى.

ماذا يعني التشيع؟

بعد هذه المقدمات نصل إلى هذا السؤال: ما هو التشيع؟ إن التشيع لغةً لا يحمل معنىً إيجابياً أو سلبياً. وقد استعملت هذه المفردة حتى في عهد النبي‎ﷺ. وسنبحث في استعمالها لغة، ونذكر موارد استعمالها في القرآن، حيث وردت على شكل المضاف والمضاف إليه. كما وردت في غير الإضافة. واستعملت كذلك مفردة، واستعملت بصيغة الجمع.

أما معنى التشيع لغةً فهو: مصدر من باب التفعل، ويعني الاستهلاك في الشيء. فمثلاً: قولك: (تشيع في الشيء) يعني (ذاب فيه).

ومن ناحية أخرى فإن مفردة الشيعة تستعمل في معنيين:

الأول: الجماعة من الناس. **والثاني:** الأتباع والأنصار. فالشيعة تعني الجماعة. والتشيع يعني الانقسام إلى فرق. وعند الإضافة يطلق على المعنى الثاني، من قبيل: شيعة آل أبي سفيان، وشيعة علي. وكما ترون فإنها لا تشعر بمدح أو ذم.

وقد استعمل لفظ الشيعة في القرآن في كلا المعنيين. قال تعالى: ﴿وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ﴾. وهذه الآية تحمل في متنها أجمل استعمال للشيعة في القرآن، فقد ورد في سورة الصافات قوله تعالى: ﴿سَلامٌ عَلَى نُوحٍ فِي العَالَمِينَ * إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ * ثُمَّ أَغْرَقْنَا الآخَرِينَ * وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ * إِذْ جَاء رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾. ومحل الشاهد من هذه الآيات قوله: ﴿وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ﴾ بمعنى أنه من أتباعه. وهناك استعمال آخر للشيعة في سورة مريم، حيث قال تعالى: ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيّاً﴾، أي من كل فرقة. وعليه فقد استعملت مفردة الشيعة بمعنى الأتباع، وبمعنى الفرقة والجماعة.

كما استعملت هذه المفردة في سورة القصص أيضاً. وإن المعنى الذي استعملت فيه قريب من بحثنا، فحينما كان نبي الله موسى عليه السلام يتجوّل في المدينة شاهد أحد أبناء بني إسرائيل يتعرض للضرب من قبل رجل من الأقباط، فطلب الإسرائيلي العون من موسى على القبطي، فهبّ موسى لنجدته، قال تعالى: ﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينِ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلانِ هَذَا مِن شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِن شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾.

وأول مرة استعملت فيه كلمة التشيع كانت في عهد النبي صلى الله عليه وآله دون أن نعلم أن استعمالها كان بصيغة العَلَم أو الاسم العام. فقد استعمل النبي هذه الكلمة مضافة إلى اسم علي عليه السلام، حيث قال: «إن شيعة علي هم الفائزون». ولم تستعمل في غير هذه الصيغة. وحتى في نهج البلاغة، في الخطبة ٢١٨، حيث سئل الإمام علي في حرب الجمل عن ملابسات الحدث، بدأ الإمام بشرح الأوضاع، وقال في ضمن ما قال: «ووثبوا على شيعتي».

وأول من عرف بوصفه من شيعة علي أربعة أشخاص، هم: سلمان الفارسي؛ وأبو ذر الغفاري؛ والمقداد بن الأسود؛ وعمار بن ياسر، حيث ذهبوا إلى أن قيادة المسلمين بعد النبي حقٌّ لعلي، وتكلموا في ذلك، ودافعوا عن مواقفهم.

وأهم صفة للإمام علي عليه السلام أكد عليها هؤلاء النفر في ما ذهبوا إليه هي أفضليته على سائر الصحابة. ويمكن اعتبار هذه المسألة البارقة الأولى التي ميّزت هذه الفرقة من غيرها. ثم تلا هؤلاء في المراحل التالية رجال، مثل: كميل بن زياد؛ ومالك الأشتر النخعي؛ وأبي أيوب الأنصاري؛ وأبي حمزة الثمالي؛ وزرارة بن أعين؛ ومحمد بن مسلم؛ وهشام بن

الحكم، حيث كانوا من خلّص أصحاب الأئمة، ومن العلماء والمؤلفين، وقد صنفوا كتباً في الحديث، وهي تواجه نفس المشكلة التي ذكرناها بالنسبة للسنة النبوية وسنة الأئمة.

ويبدو أن أهم مسألة ينبغي علينا مواصلتها في بحثنا هذا التحقيق في خصائص الإمام علي عليه السلام، التي تحتم علينا البقاء على تشيّعنا له.

التشيع التاريخي

يمكن الرجوع إلى بعض الكتب واعتبارها ابتدائية للحصول على معلومات حول التشيع. ونذكر لذلك مثلاً: مدخل التشيع في «دائرة المعارف الشيعية»، وهي موسوعة لم تكتمل بعد، إلا أن مدخل حرف (التاء) قد اكتمل، وهو يشتمل على مدخل مهم بشأن التشيع. وقد جاء في الأسطر الأولى منه: «التشيع يعني الاعتقاد بخلافة علي بن أبي طالب للنبي بلا فصل». وكما نرى فإن هذا من أهم خصائص التشيع. ثم ورد بعد ذلك مباشرة: «والقول بعصمة الأئمة الاثني عشر، ونصب الإمام علي في غدير خم». وهكذا يستمر الكلام في المسائل الأخرى. وربما أمكن العثور على خصائص أخرى للتشيع من خلال البحث في بطون الكتب التاريخية، إلا أن الشيء الذي لا يمكن إنكاره هو أن التشيع يعني اتّباع علي بن أبي طالب، وما وجده الشيعة الأوائل في علي عليه السلام من كونه خليفة النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل. إلا أننا حينما نعيد قراءة تلك الواقعة ربما لا نعير اهتماماً لخلافته المباشرة، وإنما نتساءل عن سبب أفضلية الإمام علي على سائر أصحاب النبي، فما هي خصائص علي التي جعلت سلمان ـ وهو الصحابي المحنك ـ تابعاً له؟ وهكذا نقول بشأن أبي ذر. ولم يعد البحث عن الخلافة المباشرة يحظى بتلك الأهمية التاريخية. وإن للشيخ المطهري كلاماً بهذا المضمون في كتابه «الإمامة والقيادة»، حيث قال: «قبل ألف وأربعمائة سنة حدث نزاع بين المسلمين حول من يخلف النبي، وهذا ما يحصل عادة حينما يتوفى عظيم، فيحدث بعده النزاع حول من يخلفه، وهو على كل حال نزاع تاريخي». فهل وضعنا لأنفسنا اسماً بخصوص هذا النزاع التاريخي؟ وما الذي يتعيّن علينا فعله في الوقت الراهن؟

وفي الحقيقة إن (خلافة علي للنبي مباشرة)، وإن كانت فارقاً وسمة تاريخية

للتشيع، إلا أنها لم تعد حالياً فارقاً بين التشيع والتسنُّن. والذي يتعين علينا في الظرف الراهن هو دراسة ما نعده الفارق الأهم، وهو ما لمسه الشيعة الأوائل، وهم الأشخاص الأربعة المتقدِّمون، في علي بن أبي طالب؟

وقبل كل شيء سنبحث في المميزات التاريخية للتشيع، أو مميزات التشيع التاريخية، وهي المميزات التي حملها التشيع طوال التاريخ، وأهمها: الاعتقاد بوجود أئمة يحملون الخصائص التالية، عدا النبوة: ١ـ العلم بالغيب. ٢ـ العصمة. ٣ـ التنصيب من قبل الله. ٤ـ الغيبة.

إنّ الاعتقاد بهذه الأمور الأربعة يختلف عما يعتقده سائر المسلمين اختلافاً كاملاً، حيث إن سائر المسلمين لا يثبتون هذه الأمور لغير الأنبياء (علماً أن الأمر الرابع ليس له مصداق بين الأنبياء أيضاً).

كما ذكرت خصائص اعتقادية أخرى، كالاعتقاد بالبداء، والرجعة، وغيرهما. وهناك اختلافات في بعض الأحكام الفقهية، إلا أن هذه الاختلافات موجودة حتى في المذاهب الفقهية عند الطائفة السنية أيضاً. وعليه لا تبدو هذه الخلافات ذات أهمية، ولذلك نبقى نحن وتلك المميزات التاريخية الأربعة.

قراءات مختلفة عن التشيع

هل يمكن التأمل والتفكير في هذه المميزات؟ وهل يمكن البقاء على التشيع دون إعطاء هذه الخصائص الأربعة ذلك الثقل الذي كان يراه القدماء؟ لإيضاح الفكرة نقول: لقد مرّت الماركسية في سيرها التاريخي بأدوار تاريخية مختلفة، فالماركسية التي كانت سائدة قبل سبعين سنة تختلف عن الماركسية التي هيمنت قبل خمسين سنة أو عشرين سنة اختلافاً كبيراً، حتى يفرض هذا التساؤل نفسه: إذا كان (إنجلس) و(لينين) ماركسيين فهل يمكن اعتبار (ماركوزة) ماركسياً؟ وهل يمكن اعتبار (آلتوسر) ماركسياً؟ فما هي مقومات الماركسية؟ في السابق كانت المادية التاريخية والمادية الديالكتيكية وبعض العلاقات الاقتصادية الخاصة تعدّ من مقومات الماركسية، بينما أعيد النظر حالياً في جميع هذه الأسس، فهناك حالياً ماركسية لا تؤمن بالمادية الديالكتيكية، وبعد مدّة ظهرت ماركسية لا تؤمن بالمادية التاريخية. وقال زعيمها بأن

الماركسيين الأوائل لم يقرأوا مؤلّفات ماركس العقائدية، والتي كتبها باللغة الألمانية، ففي الوقت الذي ذاع فيه أمر الماركسيين على المستوى العالمي لم تكن مؤلفات ماركس قد نشرت، ولذا فنحن نقدم قراءة أخرى عن الماركسية. وها أنتم تشاهدون في هذا المعتقد ظهور (هابرماس)، الذي لا يشبه (ستالين) أو (إنجلس) بحال من الأحوال. وقد قال أحد الكتّاب: إن (بوبر)، الذي ألّف كتاب (المجتمع المنفتح ومناوئوه)، لم يقرأ المؤلفات الماركسية، وإن ما قام بنقده لا يمتّ للماركسية بصلة. ونفس هذا الكلام ينسحب حالياً على المذاهب والأديان، ففي المسيحية يقال: من هو الكاثوليكي؟ ومن هو المسيحي؟ وسنحصل على هذا الجواب: هو المؤمن بالمسيح. ونقول: يمكن لهذا الإيمان والاعتقاد أن يكون مختلفاً من الناحية الكيفية.

نقول: إن التشيع يعني الإيمان بعلي والاعتقاد برؤيته عن الرسالة النبوية، وهي الرؤية التي بلغتنا على صورتها التاريخية، عبر آراء العلماء المتقدمين. ويحق لي شخصياً أن أفهم علياً على النحو الذي أراه. فمثلاً: لو بحثنا في تفكير العلماء الشيعة لوجدنا أن خصائص الإمام علي لم تكن بأجمعها واضحة عند الشيخ الصدوق كما ينبغي. وإنما كان الواضح منها عنده ما يتفق ومعلوماته. وليس لديّ دليل على أن تشيع الصدوق كان أقوى من تشيُّعي. ولو أحدثنا مقارنة بينه وبين الشيخ المفيد لوجدنا أن الشيخ المفيد قد انتقد الشيخ الصدوق، ولكنه بدوره قد قرأ الإمام علي والأدبيات العلوية على النحو الذي يساعده عليه فهمه. وعلى طول التاريخ نصل إلى علماء آخرين، حيث نصل إلى عصر العلامة المجلسي، ثم العلامة الطباطبائي، وإلى عصرنا الحاضر، أي إنه لا توجد هناك مشكلة إذا تحدث شخص عن ذاتيات التشيع ومقوماته، كي نقول له: من أين أتيت بهذه المقوِّمات؟ وإذا تحدث عن أصول الدين نسأله: من أين أتيت بهذه الأصول؟ فليست هناك آية تحدد هذه الأصول. وإن أقصى ما يمكننا إثباته أن المسلم هو الذي يؤمن بالمبدأ والمعاد عن طريق محمد بن عبد اللهﷺ. والشيعي هو الذي يؤمن بالمبدأ والمعاد والنبيﷺ بالرواية العلوية. وأما ما هي مقومات التشيع؟ فهذا ما ينبغي بحثه بدقة.

فإذا ثبت بعد التحقيق أن أركان التشيع لم تكن كما تم التصوير لها على طول التاريخ، أو لم تكن بعض الأحكام والاعتقادات بتلك القيمة، فعندها لا يحق لشخص أن يحصر التشيع بما قاله العلماء المتقدِّمون. وإذا أمكنني إثبات قراءتي عن التشيع، وتوثيقها

قرآنياً وعقلياً ونبوياً وعلوياً، كان ذلك كافياً. كما يحق لي أن أقول بأن بعض ما نشاهده من القراءات التاريخية ليس له سند قرآني ولا عقلي ولا نبوي ولا علوي.

هناك كتاب مفيدٌ لدراسة التشيع التاريخي دراسة تمهيدية، وعنوانه: «گوهر مراد»، وهو من تأليف الملا عبد الرزاق اللاهيجي، من علماء القرن الحادي عشر، وهو مصدر معتبر بحث التشيع بصورة عقلانية.

والكتاب الآخر هو «تجريد الاعتقاد»، للخواجة نصير الدين الطوسي، وقد كان هذا الكتاب من أكثر الكتب التي تم شرحها والتهميش عليها في العالم الإسلامي.

وطبعاً فإن المشكلة الأساسية في بحثنا تكمن في القرون الثلاثة الأولى. ففي القرن الأول نفتقر إلى النصوص المدوّنة، حيث لم تتوفر هذه النصوص إلا في القرن الثالث وأواخر القرن الثاني، ولذلك نواجه عقبة قلّة النصوص في هذه القرون الثلاثة.

إذاً من الممكن أن تكون هناك قراءتان للتشيع. كما هناك في الإسلام قراءتان: **الأولى**: القراءة التقليدية للتشيع؛ **والثانية**: القراءة المستنيرة والمجدِّدة للتشيع.

وربما يتساءل شخص: هل يجوز لنا أن نكوّن قراءة جديدة عن التشيع؟ وإذا كان من الواجب أن نستأذن بهذا الشأن فمن الذي يتعين علينا استئذانه؟ ربما إذا طلبنا الإذن من أصحاب القراءة الأولى لا يسمحون لنا بذلك. كما أن القراءة الثانية لم تدوّن في كتاب، وهنا تكمن المشكلة. وربما كانت محاضراتنا هذه بداية ولادة القراءة الثانية. وطبعاً ظهرت بعض الجهود في القرن الأخير في هذا المجال، ونذكر منها جهود الدكتور علي شريعتي الذي كانت له أبحاث في ما يتعلق ببعض الموضوعات المذهبية، ولكن رغم قوتها يبدو أنها لم تكن متجذرة. ونحن حالياً نحتاج إلى إعادة تأسيسية في قراءة التشيع.

معنى التشيع اصطلاحاً

تقدم الكلام حول معنى التشيع لغة، وأما اصطلاحاً فهناك في الأقل ثلاثة معانٍ اصطلاحية للتشيع، مستعملة في القرون الأولى، فلا بد لنا من البحث عن المراد لنا، ولا بد من لفت الأنظار إلى أن ما أقوله موثّق ومذكور في الكتب العقائدية على النحو التالي:

المعنى الأول: حبّ علي وحبّ آل علي، والذي تعود ملاكاته إلى حبّ علي ليس إلا. وعلى هذا المعنى يدخل أكثر المسلمين في دائرة التشيع، باستثناء النواصب، الذين اتخذوا

من بغض علي منهجاً لهم، وكان معاوية يغدق عليهم الأموال كي يشتموا علياً على رؤوس المنابر. وأما غالبية أهل السنة فيحبون علي بن أبي طالب، وإن الشافعية مثلاً هم من أكثر أهل السنة إظهاراً لهذا الحب.

المعنى الثاني: إن الشيعة هم الذين يفضِّلون علياً على عثمان وأبي بكر، دون أن يكون هناك كلام حول العصمة، وعلم الغيب، والمراتب التي تفوق المستوى البشري، وأمثال ذلك، وإنما هي مجرد أفضلية علمية. وقد ذهب أكثر علماء الرجال من أهل السنة إلى اعتبار الذين يتحلون بهذه الصفة من الشيعة، وقد نبذوهم على أساس ذلك. وقد كانت غالبية المعتزلة في بغداد على هذه العقيدة، حيث يرون علياً أفضل الصحابة، دون القول بعصمته، وعلمه للغيب أو كونه منصوباً من قبل الله.

المعنى الثالث: اعتبار علي وأولاده، أو أهل بيت النبي، خلفاء له، وثبوت جميع صفات النبي لهم، باستثناء نزول الوحي الرسالي. وهذا المعنى الاصطلاحي الثالث عبارة أخرى عن استمرار النبوة من دون وحي.

ويبدو من خلال الالتفات إلى هذه المصطلحات الثلاثة أن المراد منها حالياً في وصف التشيع الراهن هو المعنى الثالث، دون الأول والثاني. ومن هنا أخذ الشيعة يشكلون الأقلية في عصرنا، بينما غالبية المسلمين هم من السنة. فإن كانوا يحبون علياً ـ وهم كذلك ـ فهم شيعة بحسب المصطلح الأول، بل وقد يفضِّلون علياً على من سواه، كما هو مذهب ابن أبي الحديد المعتزلي شارح نهج البلاغة، ولكنه رغم ذلك لا يدخل في دائرة التشيع بحسب المصطلح الثالث.

مقولة استمرار النبوة من دون وحي

وبعد هذه المقدمة فإننا سنعني بالتشيع معناه بحسب المصطلح الثالث، وباختصار فإن الشيعة هم: (القائلون باستمرار النبوة مع انقطاع الوحي). والسؤال المهم: ما هو الشيء الذي يجب أن يستمر حتى بعد رحيل النبي؟ يقال: إن النبي قد أقام ديناً وأرسى دعائمه، ولا بد من المحافظة على هذا الدين، وقد كان هذا المحافظ في زمن الوحي يتمثل في شخص النبي، وأما بعد رحيله وانقطاع الوحي فلا يمكن إهمال هذا الدين، وإنما تقع مسؤولية المحافظة عليه على عاتق رجال آخرين يحملون صفة الإمام. ولا بد أن يكون

هؤلاء الأئمة مثل النبي في العصمة من الذنب والخطأ، فلا يذنبون ولا يخطئون. وهناك فرق بين الذنب والخطأ، فالذنب يعني المعصية وارتكاب ما يخالف أمر الله، في حين أن الخطأ يعني التكلم بما يخالف الحقيقة والواقع، وإن الكثير من الأخطاء لا يمكن عدّها من الذنوب، إلا أن هؤلاء الأئمة معصومون في كلا الأمرين. ولازم ذلك أنهم يتمتعون بعلم فوق العلوم الاكتسابية التي يتعلمها الناس في المدارس وعلى يد المعلمين، أي أن علمهم علم إلهامي ولدني أو غيبي. والخصوصية الثالثة التي تثبت للأئمة هي حصولهم على هذين الكمالين بجهودهم الذاتية، وأن الله قد وهبها لهم نتيجة استحقاقهم لها، وليس محاباة لهم دون غيرهم وعلى نحو اعتباطي. وطبعاً إن كلّ ما عندنا إنما هو من عند الله، ولكن يقال: إننا لا نستطيع معرفة هؤلاء الأئمة، وإنما لا بد من تعيينهم من قبل الله، وعليه فالمسألة ليست مسألة استفتاء يسمح لنا فيه أن نختار شخصاً لإحراز عنوان الإمامة، فلابد من تنصيب هؤلاء الأئمة من قبل الله تعالى، والنبي يتولى مهمّة الكشف عن هذا النصب وإعلام المسلمين بما اختاره الله لهم، وليس على المسلمين سوى الإذعان والطاعة رجاء حصول الثواب. وهذه الخصائص الثلاثة لا تموت برحيل النبي، وإنما تبقى مستمرّة.

والخصيصة الرابعة هي السؤال القائل: إلى متى يستمر هؤلاء الأئمة في مهمتهم في حفظ الدين وبيانه وشرحه؟ فقد يُشكل بأننا إذا كنا حالياً في غنىً عن الإمام فلماذا وجب أن يكون هناك إمام بمجرّد رحيل النبي؟ والجواب: إننا نعيش في الوقت الحاضر حالة برزخيّة، يكون فيها الإمام حاضراً غائباً، وبذلك يتحقق مفهوم الغيبة، فالإمام حيّ موجود، ولكننا لا ندرك حضوره، وإننا ننتفع من وجوده غائباً كما ننتفع من نور الشمس إذا حجبها السحاب. وبذلك يعد مفهوم الغيبة الخصوصية الأساسيّة الرابعة في التشيّع التقليدي.

ولابد من الالتفات إلى أن الشيعة يعتبرون كلام الإمام حجة. ولذلك يعدّ كتاب (الحجة) في «الكافي» ـ الذي يعتبر من أهم المصادر الروائية لدى الشيعة ـ الكتاب الرابع بعد كتاب (العقل والجهل)، و(فضل العلم)، و(التوحيد). وإن المباحث التمهيديّة في هذا الكتاب تدور حول النبوة، وتدور غالبية بحوثه حول الإمامة. كما يصنف التشيّع النبي والإمام تحت مفهوم (الحجّة). كما يستعمل لفظ (الحجّة) في المنطق بمعنى الاستدلال،

فالحجة تعني الوثيقة الدينية التي لا يمكن التشكيك فيها. والشيعة يعتقدون أن الحجة ثلاثة أمور: الله تعالى الذي لا يكلمنا مباشرة، وإنما يتحدّث معنا عن طريق الرسول؛ والحجّتان الأخريان هما: النبي؛ والإمام.

السؤال المهم في القرن الأول الهجري

لا شك في ظهور رجالٍ بعد رحيل النبي عرفوا بتشيعهم، وقد كانوا يقدّرون بحوالي خمسين رجلاً من أبرز الصحابة. وقد تحدّثت بعض الكتب التي رصدت ثورة الإمام الحسين أن جماعة من الشيعة لجأت إلى دار سليمان بن صرد الخزاعي، مما يؤكد استعمال مفردة التشيع آنذاك، أي في عام خمسين أو ستين للهجرة النبوية، دون استعمالها مضافةً أو مضافاً إليها. كما استعملت هذه المفردة في كتاب الإمام الحسن الذي بعثه إلى معاوية بن أبي سفيان. وهناك من قتل بسبب تشيّعه، وذلك في عهد معاوية والذين جاؤوا بعده من الخلفاء. وسؤالي المهم في ما يتعلق بالقرن الأول: هل المميّزات التي ذكرت للتشيّع في القرن الثالث والرابع فما بعد كانت موجودة في القرن الأول أيضاً؟ وهل كان سلمان وأبو ذر الغفاري يعتقدان بالتشيّع الذي يحمل بصمات القرن الثالث والرابع؟ هذا ما سنبحثه في ما بعد.

إن الخصائص التي تذكر للإمام في العصر الحاضر لم تردْ في أيّ سند بعد رحيل النبيﷺ، وقبل العام الهجري الحادي عشر. فلحسن الحظ أن التاريخ حفظ لنا جميع تفاصيل حادثة السقيفة، والأدلة التي ساقها المهاجرون والأنصار، وما قاله عليّ بعد سماع هذه الاحتجاجات. وجاء بعض منها في كتاب «نهج البلاغة»، وذكر شطر منها في الكتب التاريخية. وجاء في أول الكتب التاريخيّة المتوفرة لدينا التساؤل عمّا إذا كان يجب أن يكون علياً هو الخليفة بعد رسول الله أو غيره؟ وأما لماذا يجب أن يكون الخليفة هو علي؟ فتساق لذلك أدلة، من قبيل: كونه من ذوي القربى، أو أنه من بني هاشم. ويتنازع المهاجرون والأنصار؛ فيقول المهاجرون: نحن من قريش، وحينما يبلغ علياً ذلك يقول: إذا كان الأمر كذلك فنحن من بني هاشم، ولم يحتجّ بكونه منصوباً من قبل الله تعالى، أو أنه يعلم الغيب. وقال بعد أن استخلف: لا تكون بيعتي سرّاً وليلاً، ودون بيعة الناس. في حين يقول الشيعة التقليديون بشأن هذه الحقائق: إن الإمام قد جارى الناس، ولم يصرّح بالحقيقة، سالكاً طريقة الجدل. كما ركز الإمام الحسن في نزاعه مع

معاوية على مؤاخذته على نقض البيعة. وقال الإمام الحسين: «إني أحقّ منكم بهذا الأمر»، يعني أمر الخلافة والولاية والزعامة، دون بحث التنصيب أو العصمة أو علم الغيب، بل هو بحث الاستحقاق. وقد طفح كتاب «نهج البلاغة» بذكر هذا الاستحقاق.

لقد بحثت في بعض المصادر القديمة والأصيلة، وربما لم تكن هذه النصوص مفيدة لغير المختصين، بيد أن الموارد التي أذكرها موثقة تماماً. فمثلاً: ذكر المسعودي، وهو مؤرخ شيعي، في كتاب الوصيّة، «أن علياً أقام ومن معه من شيعته في منزله». وجاء في «مقتل أبي مخنف»، وهو من أقدم الكتب التي أُلِّفت في مقتل الإمام الحسين عليه السلام، حيث كتب في بداية القرن الثاني للهجرة، وقد اعتمده الطبري في تاريخه: «اجتمعت الشيعة في دار سليمان بن صرد الخزاعي»، الأمر الذي يعني استعمال هذه المفردة في تلك الفترة أيضاً. وجاء في كتاب «فرق الشيعة»، للنوبختي، وهو من أقدم الكتب في الفرق: «إن أول الفرق الشيعية هي فرقة علي بن أبي طالب، وكانت تسمّى بالشيعة على عهد النبي». وقد تقدم أنّ عبارة (شيعة علي) كانت تستعمل في عهد النبي، ولكنها كانت تستعمل مضافة أبداً. كما عرّف أبو موسى الأشعريّ الشيعة في كتابه «مقالات الإسلاميين» قائلاً: «لأنهم شايعوا علياً». وقال الشهرستاني في كتاب «الملل والنحل»، وهو من مصادر القرن السادس: «إن الشيعة هم الذين قالوا بإمامته وخلافته نصباً ووصية». وبذلك نلاحظ أن المسألة أخذت تشتدّ في القرن السادس، فبعد أن كانت في القرون الأولى عامة أخذت في القرون التالية تضاف إليها مثل هذه القيود.

إن الذين عرفوا بالتشيع في عهد النبي صلى الله عليه وآله كانوا خمسين رجلاً من أبرز الصحابة، وكان منهم واحد وعشرون رجلاً من بني هاشم، وتسعة وعشرون رجلاً من غيرهم، وكانوا من الشهرة بحيث لا يمكن القول معه بأن التشيع من صنع الفرس أو الزرادشتية.

وهنا أذكر بعض الأمثلة من النصوص التي تحدثت عن الخلافة بعد النبي. فقد جاء في كتاب «الإمامة والسياسية»، لابن قتيبة الدينوري، والذي هو من أقدم الكتب التي رصدت أحداث صدر الإسلام في ما يتعلق بالخلاف الشيعي السني: «إن علياً قال: «أنا أحق بهذا الأمر منكم» و«أنتم أولى بالبيعة لي»، و«أخذتم هذا الأمر من الأنصار»، و«احتججتم عليهم بالقرابة»، و«تأخذه منا أهل البيت غصباً»، و«نحن أحقّ بهذا الأمر

منكم»، ثم يذكر لهم خصائصه قائلاً: «فينا القارئ لكتاب الله، الفقيه في دين الله، العالم بسنن رسول الله، المتدبر لأمر الرعية، الدافع عنهم الأمور السيئة، القاضي بينهم بالسوّية».

وقد قيل هذا الكلام في صفر من العام الحادي عشر للهجرة، وهو من أقدم الكلمات التي نقلت عن الإمام علي.

وقد نقلت مسألة الخلافة في الخطبة السابعة والستين من نهج البلاغة، فحينما بلغت أحداث السقيفة مسامع الإمام علي، وهو منشغل بتجهيز النبي، قال، بعد أن سمع احتجاج المهاجرين: فماذا قالت الأنصار؟ قالوا: «إنهم قالوا: منا أمير، ومنكم أمير»، فقال الإمام: ولماذا لم تقبل قريش منهم ذلك؟ قالوا: «احتجوا بأنهم شجرة الرسول»، وأنهم من قريش، وإن إحدى شروط الإمام والخليفة أن يكون من قريش، فقال الإمام علي‌عليه السلام: «احتجوا بالشجرة، وأضاعوا الثمرة»، وقد كان أهل بيته هم الثمرة. كما نقل في الحكمة رقم مئة وتسعين بيتان من الشعر عن أمير المؤمنين حول مسألة الشورى وسقيفة بني ساعدة، وجاء فيهما:

فإن كنت بالشورى ملكت أمورهم ... فكيف بهذا والمشيرون غُيَّبُ

وإن كنت بالقربى حجبت خصيمهم ... فغيرك أولى بالنبي وأقربُ

كما ورد هذا المعنى في الخطبة الثالثة والخطبة الثانية والستين. ومن جملة الأمور التي يذكرها في الخطبة الثانية، وهي خطبة معروفة، دليل على قبول الخلافة، حيث يقول: «لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقارّوا على كظة ظالم، ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها، ولسقيت آخرها بكأس أوّلها». فالدليل الذي يذكره لقبول الخلافة دليل علمي وديني.

ومن الكلمات البارزة التي يمكن العثور عليها في خطب الإمام علي، وتوافق التشيع التقليدي، ما ورد في الخطبة الثانية من نهج البلاغة، حيث يقول: «لا يقاس بآل محمد من هذه الأمة أحد، ولا يسوّى بهم من جرت نعمتهم عليه أبداً، هم أساس الدين، وعماد اليقين، إليهم يفيء الغالي، وبهم يلحق التالي، ولهم خصائص حق الولاية، وفيهم الوصية والوراثة». وفي بقية مواطن نهج البلاغة بدلاً من أن يقول الإمام علي: إنه معصوم

نجده يقول: «لست في نفسي بفوق أن أخطئ». وهي على الطرف النقيض من العقيدة التي تحاول إثبات القداسة لهذه الوجودات.

إذاً يمكنني، مثل: مالك الأشتر وكميل وحجر، أن أقول بأن علياً أحق من غيره في هداية الأمة الإسلامية. وليس من الضروري في هذا الصدد أن أقيم قبّة على مرقد الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام. إلا أن هذا كان طبيعياً في المناخ الثقافي الذي عاشه الشيعة المتقدمون. ولو كنت مكانهم لقمت بنفس فعلهم. فلم يكن بإمكانهم أن يتصوّروا تجمع كل هذه الكمالات في شخص، ومع ذلك تكون هذه الكمالات اكتسابية. بل إن التشيع التقليدي يقول: ليس لهذه الكمالات من تفسير إلا كونها ناشئة عن مصدر أول باسم (الحجة)، وأنتم تريدون العيش في عالم يعتبر فيه القول أهم من القائل. وأنا في هذا الإطار لا أريد أن أقول بأنهم كانوا يخطئون، فإنهم لم يكونوا ليخطئوا في المسائل الدينية، وليست هناك من أهمية في غير المسائل الدينية. وحتى بالنسبة إلى النبي، فإذا أراد النبي زيارة أحد الصحابة فأخطأ الطريق المؤدي إلى داره لم يضرّ ذلك بنبوته. ومن جهة أخرى هناك من لا يرتكب معصية، ويكون طاهراً وتقياً، من دون أن تكون هناك ضرورة إلى القول بارتباطهم الغيبي؛ فإن هذا بحاجة إلى دليل قرآني. فكما أن إثبات النبوة بحاجة إلى معجزة كذلك هو استمرارها. وهناك أمرٌ مهم آخر في هذا المجال، وهو أننا نواجه طائفتين من الروايات: روايات ينقلها أهل السنة، تقول: عندما ندخل الجنة نجد مكتوباً على بابها: «محمد بن عبد الله رسول الله، ثم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي بن أبي طالب»؛ ولدينا روايات أخرى تقول: «كتب على باب الجنة اسم النبي، ثم الإمام علي بن أبي طالب، ثم الحسن بن علي، وهكذا...). والملفت أنه بعد ذلك بقليل، وفي القرن الثاني، وبعد رحيل الإمام الباقر ينقسم أتباعه إلى عدّة فرق. وفي زمن الإمام السابع تعرض مسألة جعفر الكذّاب. وهكذا بعد رحيل كل إمام يطرح هذا التساؤل حول من يخلفه. حتى انقسمت الشيعة إلى سبعين فرقة تقريباً، مثل: الفطحية، والكيسانية، وغيرهما. وكل فرقة تذهب إلى إمامة من تراه. فلا بد من التفكير في تلك الروايات بشكل أكثر. وفي هذا المجال نذكر نصاً من القرن الخامس عن الشيخ الطوسي في كتاب «عقائد الجعفرية»، وهي رسالة مختصرة ذكر في بدايتها أسماء الأئمة الاثني عشر، ثم قال في المسألة التالية، وهي المسألة ثمانية وثلاثون: «يجب أن يكون المعصومون مطهرين من

الذنوب كلها، صغيرة وكبيرة، عمداً وسهواً، ومن السهو في الأقوال والأفعال»؛ لأنهم لو لم يكونوا كذلك لسقطوا من أعين الناس، وكيف يمكن للمذنب أن يهدي الضالّ، وليس هناك معصوم سوى الأئمة الاثني عشر، فتثبت إمامتهم.

هل كان تفكير الشيعة المتقدمين كتفكيرنا في الإمامة؟

تعتبر الإمامة حجر الزاوية في فهم التشيع للإسلام. والسؤال: هل كان تفكير الشيعة في هذا الأصل على وتيرة واحدة أو أنه تعرض لبعض التغيرات عبر العصور، خصوصاً في القرون الخمسة الأولى؟ يقوم الافتراض في تحقيقنا هذا على أن التحوّل الجاد في أصل الإمامة قد حدث ابتداءً من القرن الثالث إلى القرن الخامس، بمعنى أنه ظهر منذ بدايات القرن الثاني فهم للإمامة يمنحها مزايا تفوق الطبيعة البشرية. وهذه الطريقة من الفهم، وإن كانت منبوذة من قبل الأئمة وعلماء الشيعة، إلا أنها واصلت حياتها كقراءة موجودة، ثم بدأت في عصر الغيبة تطرح بجدية أكثر، بحيث بدأت تنافس القراءة الغالبة التي كانت تنظر إلى الإمامة كرؤية بشرية. وفي القرن الثالث والرابع نجد هذه القراءة التي تعطي الإمامة هالة فوق الطبيعة تتخذ من الكوفة مستقراً لها، ولكنها لم تستطيع منافسة التيار الغالب الذي كان مستقراً في قم آنذاك. بيد أنه في نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس تهاوى الاتجاه البشري للإمامة، بعد عقلنة الاتجاه الذي يعطي للإمامة طبيعة فوق المستوى البشري، والذي اتخذ من بغداد مقراً له، حتى تحولت هذه الرؤية إلى ركن رئيس في التفكير الشيعي، وأما الاتجاه البشري فقد انهار واختفى تماماً.

ولم يبلغنا شيءٌ من مؤلّفات العلماء الذين كانوا ينزعون إلى الاتجاه البشري. وإن جميع المصادر الشيعية الموجودة حالياً قد كتبت بأقلام الذين يذهبون إلى الاتجاه الذي يرى للأئمة طبيعة تفوق البشر. إلا أن آثار النزاع الفكري العقائدي بين مدرسة الكوفة ومدرسة قم، وكذلك بعض الآراء الأولى، ظهرت في مؤلّفات خصومهم. كما يمكن العثور على الكثير من آراء كلا المدرسيتين في الكتب الرجالية والكلامية والفقهية آنذاك. وقد بقيت الكثير من آراء الاتجاه البشري في إطار أحاديث متعددة في الكتب الروائية، وقد نقلت أحياناً على نحو حيادي، وغالباً بشكل ناقد ومستشكل، ولكنها تثبت **أولاً**: اختلاف رؤية الشيعة الأوائل للإمامة عن الرؤية المتأخرة في الكثير من جوانبها. **وثانياً**: إن تلك الرؤية الأولى كانت هي السائدة حتى القرن الخامس، وخاصة في القرنين

الثالث والرابع.

الإمامة بين البشرية والمافوق بشرية

ومهما كان فإن هذا الفهم المختلف لا يمكن إنكاره، أي أن الشيعة، وأهم علمائهم على وجه الخصوص، كانت لهم قراءة مختلفة في القرن الثالث والرابع، ولم يروا للإمامة طبيعة تفوق المستوى البشري، وإنما يرون الإمام كسائر البشر على التفصيل التالي: غالباً ما كان النزاع الفكري والاعتقادي في القرون الأولى يتركز بين المتكلمين والأصوليين من جهة وأهل الحديث والحشوية والأخباريين من جهة أخرى. وهو يشكل مجرد جانب من هذا النزاع الذي يدعو إلى التأمل. وهناك جوانب أخرى لهذا النزاع قلما حظيت بالاهتمام. إن محور النزاع بين مدرسة الكوفة وقم يكمن في (طريقة فهم الإمامة). وقد كانت أداة كلا المدرستين في القرن الثالث هي الأحاديث المنقولة عن الأئمة عليهم السلام. فهناك مجموعة تنقل روايات في فضائل الأئمة تفوق الطبيعة البشريّة، في حين تذهب المجموعة الأخرى إلى إنكار وثاقة أو صحة تلك الروايات. إن أصحاب الرؤية التي تثبت للأئمة خصائص تفوق المستوى البشري يصنّفون المنكرين والناقدين في عداد (المقصّرة)؛ وذلك لتقصيرهم في معرفة حقوق الأئمة وأبعادهم الوجودية، كما أن المنكرين والناقدين يصنّفون الجماعة الأولى في عداد (المفوّضة)، حيث إنهم يفوضون شؤون الله تعالى إلى الأئمة من أهل البيت عليهم السلام. وقد كان التساؤل في تلك الفترة يبحث عن خط الاعتدال في ما يتعلق بالاعتقاد بالأئمة. وقد عمد المتكلمون الشيعة في بغداد ـ الذين يعود لهم الفضل الأكبر في تكوين الفكر الشيعي وصياغة هويته ـ إلى التخفيف من غلواء المدرسة الكوفية، وعدّلت من تفكير بعض المنتسبين إليها ممّن اتّهم بالتفويض، بينما أعلنت حرباً شعواء لا هوادة فيها ضد المحدّثين من المنتسبين إلى مدرسة قم، وتمكنوا من رفع لواء الفكر الشيعي؛ استناداً إلى جهودهم العلمية التي أبرزتهم كخطٍّ شيعي معتدل، رغم كونها شديدة القرب من مدرسة الكوفة في ما يتعلق بالإمامة؛ حيث تشترك كلا المدرستين في إعطاء الأئمة خصائص تفوق المستوى الطبيعي.

وعليه فإن فكرة الغلو والتفويض، التي حاربها الأئمة في القرنين الأول والثاني، أخذت تنتعش في النصف الثاني من القرن الثاني، من خلال ترميم نفسها، والابتعاد عن

الإفراط في الغلو والتفويض (بمعنى منح الأئمة صفات إلهية أو تأليههم)، وتغلغلت شيئاً فشيئاً في الفكر الشيعي في قالب الاعتقاد بفضائل الأئمة التي تفوق المستوى البشري، حتى سيطر هذا التيار (الغلو والتفويض المعتدل) على الفكر الشيعي في القرن الخامس سيطرة مطلقة. فما كان يعدّ في يوم غلواً وتفويضاً أضحى حالياً من صلب المذهب، فهل نكون مخطئين إذا أسمينا هذا التطور استحالة، أي استحالة مقومات المذهب في أهم أصوله الاعتقادية؟ ولربما سُمّي هذا التطور تكاملاً.

لو أننا أخذنا أصل الإمامة في قرونها الأخيرة أمكن القول بأن خصائص الأئمة التي تفوق المستوى البشري قد أصبحت من ذاتيات المذهب، ولا يمكن إعطاء أية قراءة أخرى عن هذا المذهب. وأما إذا أخذنا التشيع من حيث تكوينه التاريخي ـ خاصة في ما يتعلق بمعارفه في القرون الخمسة الأولى ـ فسوف لا يكون بإمكاننا إبداء قراءة أخرى عن الإمامة فحسب، بل وسنتمكن من تحقيقها أيضاً، بل ويجب فوق ذلك الإعلان عن غلبة هذا الفكر في القرنين الأولين، وهيمنته على التفكير الشيعي. وعلى أية حال فإن هذه القراءة المختلفة عن التشيع حقيقة تاريخية ثابتة لا سبيل إلى إنكارها مهما كان تفكيرنا حالياً بعد مضي اثني عشر قرناً على طريقة تفكيرنا حول الإمامة.

يمكن طرح هذه التساؤلات بشأن هذه القراءة الشيعية المنسية حول الإمامة، وهي: كيف يتمّ بيان الإمامة في هذه القراءة؟ وما هي مقوماتها؟ وما هي أدلتها من القرآن الكريم والسنة الشريفة والعقل؟ وهل كان الأئمة يثبتون لأنفسهم هذه الصفات؟ وما هي مقومات الإمامة من وجهة نظر الأئمة عليهم السلام؟ وأيّ فهم كان يحمله الخُلّص من أصحاب الأئمة وحوارييهم؟ فهل كانوا يرون لهم صفات بشرية أم أنهم يرونهم فوق مستوى البشر؟ ومن هم العلماء (ونقصد بالعلماء هنا الأعم من المختصين في علم الحديث أو التفسير أو الكلام أو الفقه) الذين كانوا يثبتون الصفات البشرية للأئمة وينفون عنهم ما سواها؟ ولماذا لم تصل إلينا مؤلّفات هؤلاء العلماء الذين يثبتون الصفات البشرية للأئمة، رغم وصول مؤلّفات التيار الذي يخالفهم؟ وهل كان ذلك وليد أسباب طبيعية أم لا؟ وما هي الأسباب التي أدت إلى غياب القراءة البشرية عن الإمامة؟ وبكلمة واحدة: إذا رجعنا إلى النصوص الدينية المعتبرة من القرآن وسنة النبي والعقل وتعاليم الأئمة أنفسهم فهل نجدها تؤيد القراءة البشرية أم غيرها؟

إن هذا المقال ليس في صدد الإجابة عن جميع هذه التساؤلات (وإن كانت الإجابة عن جميع هذه التساؤلات من جملة المشاريع التي أنوي القيام بها إن شاء الله تعالى)، وخاصة في ما يتعلق بالسؤال الخطير الذي ذكرناه في الختام، بل هو خطوة تمهيدية للوصول إلى نتيجة متواضعة مفادها: (وجود قراءة بشرية عن الإمامة في القرون الأولى، وقد كانت هذه القراءة هي القراءة الشيعية الرسمية طوال قرنين في الأقل).

ولكن هذا المقال ـ الذي هو مقدمة لتحقيق أوسع ـ يسعى إلى الإجابة عن الأسئلة التالية:

الأول: ما هي القرائن والشواهد المعتبرة التي يمكن العثور عليها في الكتب الشيعية المعتبرة لإثبات القراءة البشرية عن الأئمةعليهم السلام؟

الثاني: هل يمكن التعريف بعلماء الشيعة، سواء كانوا من المتكلمين أو الفقهاء أو الرواة أو المفسرين، وخاصة من أصحاب الأئمةعليهم السلام، ممن كان يؤمن بمثل هذه القراءة عن الإمامة؟

الثالث: ما هي مقومات الإمامة في هذه القراءة الشيعية؟

ونسعى من خلال تقرير توصيفي تحليلي إلى الكشف عن تيار في تاريخ الفكر الشيعي ظلّ محتجباً تحت طبقة كثيفة من الغبار الذي تراكم فوقه لألف عام، وذلك من خلال تقديم شواهد معتبرة للتخفيف شيئاً ما من غرابة هذه القراءة، عسى أن نحظى بدعم القارئ الكريم، من خلال اقتراحاته وانتقاداته، نظراً إلى صعوبة الطريق ووعورة المسالك.

١ـ الشواهد والقرائن على بشرية الإمامة

ونكتفي في هذا المجال بذكر ثلاثة أدلة وشواهد صريحة ومهمة عن أشهر العلماء الشيعة، أحدهم: رجالي، والثاني: أصولي، والثالث: من الفقهاء، من القرن العاشر والحادي عشر والرابع عشر. وإن جميع هؤلاء العلماء الثلاثة لم يؤمنوا بالاتجاه البشري في صفات الأئمة، إلا أنهم أنصفوا في بحوثهم العلمية، وأذعنوا بالوجود القوي والحضور الرائد للشيعة الذين يذهبون إلى الاتجاه المذكور في القرون الأولى، بوصفهم الممثلين الرسميين للتشيع آنذاك. وليست هذه الشواهد مجهولة أو مغمورة؛ والدليل على ذلك نقلها من قبل العلماء المتأخرين، واستنادهم إليها، وإن كانوا قلما يهتمون بلوازمها الاعتقادية

المهمة. وسنبدأ بذكر الشواهد عن العلماء المتأخرين:

أ ـ العلامة المامقاني والتحوّل في ضروريات المذهب

الشاهد الأول: كتاب «تنقيح المقال في معرفة علم الرجال»، وهو عبارة عن موسوعة رجالية شيعية مفصّلة، من تأليف العلامة الشيخ عبد الله المامقاني (١٣٥١هـ). ويشتمل هذا الكتاب على أحوال جميع رواة الأحاديث الشيعية، أعم من كونهم من صحابة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أو الأئمة الأطهار عليهم السلام ورواة الحديث إلى القرن الرابع[٣]. وقد مهّد لهذا الكتاب بمقدمة تفصيلية حول القواعد الرجالية، وذكر في الفائدة الخامسة والعشرين من هذه المقدمة بحثاً مهماً حول موضوع اتهام بعض رواة الحديث بالغلو من قبل بعض الأصحاب. وخلص إلى نتيجة مفادها عدم صحة هذه التهمة بحق أكثر المتهمين، حيث قال: «إن أكثر ما يعدّ اليوم من ضروريات المذهب في أوصاف الأئمة عليهم السلام كان القول به معدوداً في السابق من الغلو»[٤].

وقد استند المامقاني في تحقيقه حول المتهمين بالغلو إلى هذه الحقيقة في ما يتعلق بعشرين مورداً في الأقل وبشكل مستقل[٥].

ونبّه إلى الاختلاف الجذري حول العقائد الشيعية في السابق والحاضر، وقال في ما يتعلق ببعض الأشخاص واتهامهم بإثبات فضائل غير طبيعية للأئمة عليهم السلام: «إن هذا النوع من الفضائل يعدّ حالياً من بديهيات وضروريات العقيدة الشيعية في العصر الحاضر»[٦].

وهناك في هذه القاعدة التي يؤكد عليها المامقاني نقاط جديرة بالاهتمام:

الأولى: المراد من (العهد السابق) أو (سالف الزمان) الوارد في عبارة المامقاني؛ بقرينة تاريخ صدور الاتهام بالغلو، أواسط القرن الخامس على أبعد التقادير[٧].

الثانية: بالالتفات إلى المستندات الواردة في الاتهام بالغلو يتضح أن المراد من الغلو هو إثبات الصفات التي تفوق الطبيعة البشرية للأئمة عليهم السلام في ما لا يدخل طبعاً في التصرّف الاستقلالي في التكوين والتشريع، وإنما هي مجرّد فضائل خارقة للطبيعة، وأمور تفوّض إليهم بإذن الله تعالى (مما أسميناه غلوّاً وتفويضاً معتدلاً)؛ إذ من الواضح أن الذين يذهبون إلى المنهج المفرط في الغلو والتفويض خارجون عن ربقة الإسلام بإجماع المسلمين قاطبة.

الثالثة: إن الاختلاف في صفات الأئمة بين الأصحاب والعلماء كان شديداً في

القرون الخمسة الأولى، حتى أن بعضهم كان يتهم البعض الآخر بالغلو والتفويض. وبعبارة أخرى: كان المتّهمون يعتقدون باتصاف الأئمة بفضائل تفوق الطبيعة، في حين ينكر من يتّهم توفّر مثل هذه الصفات في الأئمة عليهم السلام.

الرابعة: إن عبارة: «إن أكثر ما يُعدّ اليوم من ضروريات المذهب في أوصاف الأئمة...» دليل على هيمنة هذا النوع من التفكير على الذهنية الشيعية في العقود العشرة الأخيرة. وتقابلها عبارة: «إن العهد السابق كان يعدّ القول بهذه الأمور غلواً». وهذه العبارة تدل في المقابل أيضاً على سيادة الفكر الذي تبنّاه منكرو الفضائل غير الطبيعية للأئمة، وهيمنة الاتجاه الذي يثبت فضائل بشرية في بيان وصف الأئمة في القرون الخمسة الأولى.

الخامسة: لقد تعرّضت ضروريات المذهب خلال هذه القرون العشرة الأخيرة إلى تحوّلات جادّة. ولم يكن التغيّر الحادث في الأمور الفرعية والعملية هيّناً، بل كان في صلب المباحث الاعتقادية، وذلك في الأمور التي تُعدّ من (ضروريات المذهب)، وليس في ضرورة واحدة أو ضرورتين، بل شمل التغيير (أكثر ضروريات المذهب). وسنشير في هذا المقال إلى فهرسة موثّقة عن هذه الضروريات في المذهب في ما يتعلق بصفات الأئمة المتنازع فيها بين التيارين الشيعيين المبحوثين هنا.

ونستنتج من هذه القاعدة أن بعض ضروريات المذهب تخضع للتغيّرات على طول التاريخ، فما كان يعدّ في وقتٍ ما ضرورياً لا يعد ضرورياً في وقتٍ آخر، بل ويعتبر الاعتقاد به قبيحاً ومنكراً وغلوّاً. كما أن هذا التحول التاريخي يثبت أن ما يعدّ ضرورياً ليس ذاتياً في المذهب، وإنما هو من نتاج بنات أفكار علماء ذلك المذهب أو المتكلمين والفقهاء فيه، وإنه يقوم على فهم بشري، ولا يستند إلى العلم الربوبي بالضرورة. ورغم ذلك نجد أن الإيمان بهذه الضروريات أو إنكارها يعدّ معياراً وميزاناً للثبات على المذهب أو الردّة عنه. فنجد بعض المجدّدين قد اتهموا بالخروج عن المذهب؛ استناداً إلى مثل هذه الضروريات، في حين عدّت هذه الضروريات نفسها في وقتٍ آخر بدعة في المذهب، وصار الأتباع إلى نبذها ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ**﴾.

السادسة: إن المحقق المامقاني نفسه لم يكن محسوباً على التيار المؤمن ببشرية صفات الأئمة، وإنما هو ينتمي إلى التيار الآخر، إلا أنه من خلال القاعدة الرجالية الآنفة يؤكد على وجود تيار قوي كان يعتقد ببشرية صفات الأئمة، وكان هذا التيار سائداً في

القرون الأولى بين الأصحاب وعلماء الشيعة.

ب ـ العلامة البهبهاني والاختلاف في مفاهيم الغلو والتقصير

الشاهد الثاني: محمد باقر بن أكمل، المعروف بالوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ)، وهو من علماء الشيعة في القرن الثاني عشر، وهو مؤسِّس المدرسة الأصولية الحديثة، والذي تغلّب بجهود علمية مضنية على المدرسة الأخبارية، التي هيمنت على الفكر الفقهي لدى الشيعة قرابة قرنين من الزمن. لقد ألف الوحيد كتابين في علم الرجال: أحدهما: «الفوائد الرجالية»؛ **والآخر**: «التعليقة على منهج المقال».

و قد أشار فيهما إلى موضوع مهم له تأثير في بحثنا هذا، حيث قال: «إن الظاهر أنّ كثيراً من القدماء، سيّما القميين منهم، وابن الغضائري، كانوا يعتقدون للأئمة منزلة خاصّة من الرفعة والجلال، ومرتبة معيّنة من العصمة والكمال، بحسب اجتهادهم ورأيهم، وما كانوا يجوّزون التعدّي عنها، وكانوا يعدّون التعدّي عنها ارتفاعاً وغلوّاً على حسب معتقدهم، حتى أنهم جعلوا مثل نفي السهو عنهم [وعن النبي‏ﷺ] غلوّاً، بل ربما جعلوا مطلق التفويض إليهم [أعم من التفويض في الخلق والرزق والأحكام وأمر الخلائق]، أو التفويض الذي اختلف فيه [كالتفويض في تشريع الأحكام والتفويض في تدبير أمر الخلائق]، أو المبالغة في معجزاتهم ونقل العجائب من خوارق العادات عنهم، أو الإغراق في شأنهم وإجلالهم وتنزيههم عن كثيرٍ من النقائص وإظهار كثيرِ قدرةٍ لهم، وذكر علمهم بمكنونات السماء والأرض، ارتفاعاً مورثاً للتهمة، سيّما بجهة أن الغلاة كانوا مختفين في الشيعة مخلوطين بهم، وكانوا مع ذلك مدلسين. وبالجملة فالظاهر أن القدماء كانوا مختلفين في المسائل الأصوليّة أيضاً، فربما كان الشيء عند بعضهم فاسداً أو كفراً، غلوّاً أو تفويضاً، أو جبراً، أو تشبيهاً، أو غير ذلك، وكان عند آخر مما يجب اعتقاده، [أو عند ثالث] لا هذا ولا ذاك [فلا كان الاعتقاد به واجباً ولا مضرّاً]»[٨].

إن عبارة الوحيد هذه، والتي استند لها المتأخرون من العلماء كثيراً، ونقلوها عنه مراراً وتكراراً؛ بوصفها تأسيساً لمبنى[٩]، حاويةٌ للكثير من النقاط المهمة في بحثنا. وهي على النحو التالي:

الأولى: إن المتقدمين من علماء الشيعة حتى منتصف القرن الخامس كان لهم رأي

مختلف في ما يتعلق بصفات الأئمة بالقياس إلى الرأي الذي تبناه العلماء الذين جاؤوا بعدهم، بحيث إنهم كانوا يعتبرون كل رأي يتجاوز الرأي الذي يعتقدونه غلوّاً في المذهب.

الثانية: كان العلماء البارزون، الذين يمثلون التشيع في القرون الأولى، يحظّرون أي تجاوز للحد المعين في أوصاف الأئمة. وكان الكثير من الصفات التي تفوق المستوى البشري يصنّف خارج الحدود المرسومة. وكان هذا النمط الفكري هو السائد.

الثالثة: إن مشايخ قم، الذين سنأتي على ذكرهم بشكل مستقل، وأحمد بن الحسين البغدادي، المعروف بابن الغضائري (٤٥٠هـ)، من جملة المنتقدين والمخالفين للتيار الفكري الذي ينسب للأئمة صفات تفوق المستوى الطبيعي للبشر.

الرابعة: إن محاور الخلاف بشأن صفات الأئمة في عبارة الوحيد عبارة عن: إمكان صدور السهو عنهم، وتفويض الأمور إليهم، والمعاجز والأمور الخارقة للطبيعة، وشأن الأئمة ومراتبهم، وتنزيههم عن النواقص، وعلم الغيب، وقدرات الأئمة، وجميع الصفات التي تجعل من الأئمة خلقاً مختلفاً عن سائر البشر.

الخامسة: إن صفات العصمة لم تردْ في كلام الوحيد بوصفها من الأمور الخلافية، حيث ذهب إلى وجود مرتبة أدنى من العصمة في عقيدة المتقدمين، فهل العصمة مقولة مشككة وذات مراتب تختلف شدّة وضعفاً أو هي أمر متواطئ يدور بين النفي والإثبات؟ وسيتضح من خلال الشاهد الثالث عدم صوابية ما ذكره الوحيد، وأن اختلاف الأصحاب يشمل حتى مسألة العصمة.

السادسة: إن اختلاف المتقدمين في مسائل الأصول العقائدية أمر لا ينكر. وإن من جملة المحاور الخلافية بحث الغلو والتفويض، حيث انقسم العلماء بشأنهما انقساماً متبايناً، بين مؤمن ومنكر. ولا يخفى أن الوحيد كان مخالفاً لرأي المتقدمين، وكان يفكر على النمط الذي اشتهر به الشيعة في القرون العشرة الأخيرة في مجال صفات الأئمة عليهم السلام.

ج ـ الشهيد الثاني ونظرية العلماء الأبرار

الشاهد الثالث: زين الدين بن علي، الملقب بالشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، وهو من أكابر علماء الشيعة في القرن العاشر، وأحد الفقهاء الشيعة العشرة الكبار في جميع

القرون والعصور. وقد ألف كتاب «مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام»، و«الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية»، وهما من أهم الكتب الشيعية في الفقه الاستدلالي، ومن الكتب الدراسية في مناهج الحوزات العلمية. وللشهيد الثاني رسالة بعنوان «حقائق الإيمان» أو «حقيقة الإيمان والكفر»، ويعود تاريخ تأليفها إلى عام ٩٥٤هـ، وهي من مصادر موسوعة «بحار الأنوار»، للعلامة المجلسي، كما حظيت باهتمام واعتماد السيد بحر العلوم في كتابه «الفوائد الرجالية» (ج٣، ص٢٢٠). ومن جملة الأبحاث الجديرة بالقراءة في هذه الرسالة المبحث الثالث من خاتمة الكتاب، الذي خصّصه لبيان المعارف التي يحصل بها الإيمان، ولكنه عمد في نهاية الأصل الثالث ــ أي النبوة ــ إلى طرح تساؤل، ثم أجاب عنه بما يلي: «هل يُعتبر في تحقيق الإيمان التصديق بعصمته وطهارته وختمه الأنبياءَ، بمعنى لا نبيّ بعده، وغير ذلك من أحكام النبوّات وشرائطها؟ يظهر من كلام بعض العلماء ذلك؛ حيث ذكر أنّ من جهل شيئاً من ذلك خرج عن الإيمان. ويُحتمل الاكتفاء بما ذكرناه من التصديق بها إجمالاً».

يبدو من الشهيد الثاني ميله إلى الإجابة الأخيرة، وهي الاكتفاء بالتصديق الإجمالي، وعدم لزوم التصديق التفصيلي، كشرطٍ للإيمان. ثمّ يذكر الأصل الرابع الذي تتمّ به حقيقة الإيمان على النحو التالي: «الأصل الرابع: التصديق بإمامة الاثني عشر عليهم السلام. وهذا الأصل اعتبره في تحقق الإيمان الطائفة المحقة الإماميّة، حتى أنه عدّ من ضروريات مذهبهم، دون غيرهم من المخالفين، فإنه عندهم من الفروع. ثمّ إنه لا ريب أنه يشترط التصديق بكونهم أئمة يهدون بالحق، وبوجوب الانقياد إليهم في أوامرهم ونواهيهم؛ إذ الغرض من الحكم بإمامتهم ذلك، فلو لم يتحقق التصديق بذلك لم يتحقق التصديق بكونهم أئمّة. أما التصديق بكونهم معصومين مطهّرين عن الرجس، كما دلت عليه الأدلة العقلية والنقلية، والتصديق بكونهم منصوصاً عليهم من الله تعالى ورسوله، وأنهم حافظون للشرع، عالمون بما فيه صلاح أهل الشريعة من أمور معاشهم ومعادهم، وأن عملهم ليس عن رأي واجتهاد، بل عن يقين تلقّوه عمّن قال الله فيه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾، خلفاً عن سلف، بأنفسٍ قويّة قدسيّة، أو بعضه لدني ﴿مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾، وغير ذلك مما يفيد اليقين، كما ورد في الحديث أنهم عليهم السلام محدّثون [على أحد التفسيرين]، أي معهم ملك يحدّثهم بجميع ما يحتاجون أو يرجع إليهم فيه، أو أنهم يحصل

لهم نكت في القلوب من دون توسّط ملك، وأنه لا يصحّ خلوّ العصر عن إمامٍ منهم، وإلا لساخت الأرض بأهلها، وأن الدنيا تتمّ بتمامهم، ولا تصحّ الزيادة عليهم، وأن خاتمهم المهدي صاحب الزمان، وأنه حيّ إلى أن يأذن الله تعالى له ولغيره، وأدعية الفرقة الناجية بالفرج بظهوره عجّل الله فرجه كثيرة، فهل يُعتبر [التصديق التفصيلي بهذه الأمور] في تحقق الإيمان أم يكفي اعتقاد إمامتهم ووجوب طاعتهم في الجملة؟ فيه الوجهان السابقان في النبوة، [الوجه الأول: لزوم الاعتقاد التفصيلي، والوجه الثاني: كفاية التصديق الإجمالي]. ويمكن ترجيح [الوجه] الأوّل؛ بأنّ الذي دلّ على ثبوت إمامتهم دلّ على جميع ما ذكرناه، خصوصاً العصمة؛ لثبوتها بالعقل والنقل.

و[من جهة أخرى] ليس بعيداً الاكتفاء بالأخير [وهو الوجه الثاني: التصديق الإجمالي] على ما يظهر من حال رواتهم ومعاصريهم من شيعتهم في أحاديثهم عليهم السلام، فإن كثيراً منهم ما كانوا يعتقدون بعصمتهم؛ لخفائها عليهم، بل كانوا يعتقدون أنهم علماء أبرار، يعرف ذلك من تتبع سيرهم وأحاديثهم. وفي كتاب أبي عمرو [محمد بن عمر بن عبد العزيز] الكشي (٣٨٥هـ)، [يعني كتاب «اختيار معرفة الرجال»، الذي اختصره الشيخ الطوسي، وإلا فإن أصل كتاب الكشي لم يصل إلى الشهيد الثاني، ولا إلينا] جملة مطلعة على ذلك [أي عدم الاعتقاد بعصمتهم من قبل الكثير من الرواة والشيعة المعاصرين لهم]. مع أن المعلوم من سيرتهم عليهم السلام مع هؤلاء أنهم كانوا حاكمين بإيمانهم، بل عدالتهم»(١٠).

وفقاً لهذه العبارة الطويلة فقد عدّ الشهيد الثاني الإيمان بالأئمة الأصل الرابع للإيمان، ثم طرح تساؤلاً مفاده: هل الاعتقاد التفصيلي بالعصمة، والعلم غير الاكتسابي، والنص الإلهي على الأئمة، وغيبة الإمام الثاني عشر، شرط في تحقيق الإيمان، أو يمكن الاكتفاء بالتصديق الإجمالي بالأئمة ووجوب طاعتهم؟ وفي معرض الإجابة عن هذا التساؤل نجد الشهيد الثاني ـ كعادته ـ لا يجيب بشكل صريح، وإنما يشير إلى جوابين محتملين، وإن كان لا يخفي ميله إلى الاحتمال الثاني. ويرجع سبب ترجيح الاحتمال الأول إلى تكافؤ أدلة أصل الإمامة وأدلة صفات الإمام، وخاصة في ما يتعلق بالعصمة. وإن حصيلة الاحتمال الأول هو ضرورة أن يعتقد الشيعي بأربعة أمور على نحوٍ تفصيلي، وهي: العصمة، والنصّ الإلهي، والعلم اللدني عند الأئمة، وغيبة إمام العصر عجّل الله فرجه. إلا أن الشهيد

الثاني لا يستبعد الاكتفاء بالاعتقاد الإجمالي في تحقيق التشيع، أي الاعتقاد بأصل الإمامة ووجوب طاعة الأئمة، وأما الاعتقاد بالتفاصيل المتقدمة، وخاصة العصمة، فلا يعده ضرورياً، فيكفي للمسلم الشيعي اعتبار الأئمة علماء عدولاً أتقياء، دون كونهم معصومين عالمين بالغيب.

وأهم ما ذكره الشهيد الثاني في عبارته المتقدمة الاستدلال الذي أقامه على الاحتمال الأول. وخلاصة ما قاله الشهيد الثاني في هذا الشأن: إن الكثير من رواة الشيعة لأحاديث الأئمة عليهم السلام، والكثير من الشيعة المعاصرين لهم، لم يعتقدوا بعصمة الأئمة، وإنما كانوا يذهبون إلى كونهم من (العلماء الأبرار) والأتقياء لا أكثر. ومع ذلك لم يعتبرهم الأئمة مؤمنين فحسب، وإنما كانوا يذهبون إلى عدالتهم أيضاً، بمعنى أن عدم الاعتقاد بعصمة الأئمة لا يؤدي إلى الخروج عن ربقة التشيع، كما أنه ليس سبباً للفسق والخروج عن العدالة. وقد ذكر الشهيد الثاني لاستدلاله هذا شاهداً من كتاب «اختيار معرفة الرجال» للكشي ـ وهو أحد الكتب الرجالية الأربعة عند الشيعة ـ وهو أن الكثير من الرواة والمحدثين والمعاصرين للأئمة عليهم السلام لم يكونوا يذهبون إلى عصمتهم. ورغم أن الشهيد الثاني يؤيد ما ذكره الكشي بهذا الصدد إلا أنه يوعز السبب في ذلك إلى خفاء حقيقة عصمة الأئمة، ولكنه لا يخرج من ينكر هذه العصمة عن التشيع. وفي ما يتعلق ببحثنا نجد أن الفقرات التالية في عبارة الشهيد الثاني جديرة بالاهتمام، وهي:

الأولى: تقرير الشهيد الثاني عن جزئيات أصل الإمامة على النحو التالي: **أولاً**: إن الإمامة من ضروريات المذهب، وهي من أصوله، وليست من فروعه. **ثانياً**: إن طاعة الأئمة عليهم السلام واجبة. ثالثاً: إن الأئمة عليهم السلام معصومون. رابعاً: إنهم منصوبون للإمامة من قبل الله ورسوله. خامساً: لديهم علم لدني غير اكتسابي، ويعلمون الغيب. سادساً: لا يخلو زمان من وجودهم. **سابعاً**: إن آخر الأئمة هو الإمام المهدي صاحب الزمان، وهو حيّ وغائب، وسيظهر بعد أن يأذن الله له. وهذا تقرير أمين لما عليه الشيعة في القرون العشرة الأخيرة.

الثانية: لا يستبعد الشهيد الثاني إيمان وتشيع من يعتقد بالإمامة، ويرى وجوب اتّباع أوامر ونواهي الأئمة، رغم عدم اعتقاده ببعض الجزئيات، من قبيل: عصمتهم؛ والنصّ الإلهي عليهم؛ وعلمهم اللدني؛ وما إلى ذلك. وعليه يمكن للإنسان أن يكون شيعياً معتقداً

بالإمامة، بمعنى تطبيق سلوكه الديني وفق المنهج الذي يرسمه الأئمة عليهم السلام نظرياً وعملياً، دون أن ينسب إليهم صفات خارقة للطبيعة البشرية. وعلى هذا الأساس سوف لا يكون الاعتقاد بعصمة الأئمة وعلمهم اللدني وغير الاكتسابي والنصّ الإلهي من ذاتيات التشيع؛ إذ لم يستبعد تشيع وإيمان غير المعتقدين بمثل هذه الأمور.

الثالثة: وفقاً لما ذكره الشهيد الثاني فإن الكثير من أصحاب الأئمة ورواة الحديث والشيعة المعاصرين للأئمة كانوا ينكرون نسبة الصفات غير الطبيعية للأئمة، وخاصة العصمة، ولا يرونهم سوى من (العلماء الأبرار). وإن عدم الاعتقاد بعصمة الأئمة لا يساوق ضرورة صدور المعصية أو الخطأ عنهم، وإنما تعني عدم اتصافهم بصفات لا تتوفر في سائر البشر بحسب فطرتهم، وإلا فهناك الكثير من الأفراد ـ غير الأئمة ـ على طول التاريخ جاهدوا من أجل تهذيب أنفسهم، ولم يعصوا الله طرفة عين، وعملوا على تطهير أنفسهم، دون أن يتصفوا بصفة العصمة اصطلاحاً.

الرابعة: هناك الكثير من أصحاب الأئمة ورواة الحديث من الشيعة المعاصرين للأئمة، الذين يعدّونهم من (العلماء الأبرار)، لم يروا لعلمهم منشأ آخر غير مناشئ العلوم التي نالها الآخرون أيضاً، بل يرونهم كسائر العلماء الآخرين يفتون على أساس من رأيهم واجتهادهم واستنباطهم، أي إن علمهم اكتسابي، وليس لَدُنياً أو هبة من الله، ولم يكونوا على علم بالغيب على نحو مطلق أو مقيد، بحيث تلقى علوم الغيب على أفئدتهم بتوسط الملائكة أو بلا توسطهم.

الخامسة: إن الكثير من الذين عاصروا الأئمة ونقلوا علومهم إلى الأجيال اللاحقة، بل وتشرفوا بمجالستهم والتحدث إليهم مباشرة، كانوا يعتبرون الأئمة علماء أتقياء لا أكثر. وبعبارة أخرى: كان تقبلهم للإمامة بوصفها ظاهرة بشرية، لا أنها ظاهرة ميتافيزيقية. وإن هؤلاء، الذين كانوا يشكلون عدداً كبيراً من الشيعة الأوائل، إنما اختاروا التشيع من بين جميع المذاهب الإسلامية المختلفة؛ لأنهم وجدوا الرواية العلوية وغيرها من روايات الأئمة الآخرين عن الإسلام النبوي أتقن وأرجح من الروايات الأخرى على المستوى النظري. مضافاً إلى أنهم وجدوا في كل واحد من الأئمة أسوة عملية يمكن الاقتداء بها في تطبيق الإسلام الحقيقي. ومن الواضح أن التعامل مع العلماء الأتقياء لا يعدّ تعبداً وتقليداً أعمى، بل هو تعامل واعٍ وقائم على أساس من الدراسة والتحقيق، حيث

بالإمكان مجادلة العالم المحسن، ويمكن انتقاده والاستفهام منه، وعندما تقنع بجوابه تعمل في ضوء تعاليمه. إن هذا الصنف من الشيعة، وإن كانوا يعتبرون أئمتهم هم الأفضل والأعلم من غيرهم، إلا أنهم لم يجعلوهم أسوة وقدوة لهم بسبب ما يتمتعون به من صفات ميتافيزيقية، بل لأنهم قد وجدوهم على الحق نظرياً وعملياً، ولذلك اقتدوا بهم. وهذه هي الصورة التي يقوم عليها التشيع الأول.

السادسة: إن الشهيد الثاني قد استند في كلامه المتقدّم على كتاب الكشي. وسنبحث في هذا الكتاب بشكل مستقل. ولم يصل إلينا من هذا الكتاب سوى خلاصته التي قام بها الشيخ الطوسي. ويعد هذا الكتاب من أفضل المصادر في التعرف على فهم الشيعة الأوائل وأصحاب الأئمة من أهل البيت عليهم السلام. ثم نقول: ألا يمكن اعتبار الكشي نفسه من القائلين بهذا الفهم البشري؟

ومن الواضح أن الشاهد الثالث أقوى من الشاهدين الأولين، سواء من حيث اعتبار القائل، أو من حيث اعتبار الوثائق والمستندات، أو من حيث بيان الجزئيات والتفاصيل.

٢ـ النظريات الشيعية في الإمامة

ومن خلال الالتفات إلى هذه القرائن المذكورة يمكن تبويب الفكر الشيعي في مجال الإمامة على النحو التالي، وبيان أن هناك نظريتين مختلفتين حول أصل الإمامة.

النظرية الأولى: نظرية العلماء الأبرار

وقد كانت هذه النظرية هي السائدة بين الشيعة حتى أواخر القرن الرابع. وهناك وثائق تؤكد بقاء البعض على هذه الرؤية حتى منتصف القرن الخامس. وكانت هذه النظرية هي الرؤية الوحيدة التي مثلت التشيع في القرن الثالث والرابع. وقد ذهب إليها الكثير في عصر الأئمة من حوارييهم ورواة أحاديثهم وشيعتهم، حيث كانوا يرون الأئمة من أهل البيت عليهم السلام زعماء الدين من الناحية العلمية والعملية، وأن طاعتهم واجبة عليهم، ويعتبرون رواية الأئمة عن الإسلام النبوي أكثر الروايات واقعية، وأقربها إلى إسلام رسول الله صلى الله عليه وآله، ولذلك فقد دعا النبي صلى الله عليه وآله المسلمين إلى اتّباعهم ومشايعتهم.

ووفقاً لهذه النظرية لا يكون هناك إمكان للمقارنة بين الأئمة والنبيﷺ؛ وذلك:

أولاً: لأن النبي منصوب من قبل الله.

وثانياً: لأنهﷺ قد تلقى الوحي الإلهي بعلم لدني غير مكتسب.

وثالثاً: إن الوحي الإلهي والسنة النبوية تحفظ بملكة العصمة من قبل الله تعالى.

ووفقاً لهذه النظرية يتم تعيين الإمام الأول من قبل النبي، ثم ينصّ كل إمام على من يليه. وبعبارة أكثر فنية: كان يتم تعيين الإمام بنصّ أو وصيّة الإمام السابق، أو باختيار النبيﷺ، كما حصل ذلك بالنسبة للإمام عليعليه السلام، وباختيار وامتحان علماء الشيعة له، هذا أولاً.

كما أن الأئمة لا يتمتعون بعلم لدني غير اكتسابي، ولا يعلمون الغيب، وإنما يحصل كل إمام على المعارف الدينية عن طريق الاكتساب من الإمام السابق، ويتوصلون إلى الأحكام الشرعية بإعمال الرأي والاجتهاد والاستنباط، وهم يخطئون كسائر البشر، وإن كانوا من أقلهم خطأً.

كما أن الأئمة، وإن كانوا من أطهر أفراد البشرية من حيث تجنب المعاصي، إلا أن العصمة منحصرة بشخص النبيﷺ، ولذلك لا يمكن اعتبار الأئمة خلقاً مختلفاً عن طبيعة سائر أفراد البشر، وأنهم إنما يبتعدون عن المعاصي بسبب قوة وراء الطبيعة، بل هم يتجنبون المعاصي بشكل بشري متعارف، حتى تمّ عدّهم من الأبرار.

وإن اختلاف الأئمة من أهل البيت (أي العلماء الأبرار) عن غيرهم من العلماء يكمن في درجة العلم وتهذيب النفس وقربهم من الله تعالى.

ويرى أتباع هذه النظرية أن الاتجاه البشري في الإمامة هو الاتجاه الوحيد الذي ينسجم مع الضوابط القرآنية والسنة النبوية المعتبرة والروايات المروية عن أئمة أهل البيت بالإجماع في الأصول العقلية والحقائق التاريخية.

النظرية الثانية: نظرية الأئمة المعصومين

ولقد كان لهذه النظرية أتباع حتى في عصر الأئمة أنفسهم، وقد زاد عدد هؤلاء الأتباع في المراحل المتأخّرة من عصر الأئمة، حتى تحوّلت في عصر الغيبة إلى نظرية تنافس

الاتجاه البشري، وإن لم تكن هي الغالبة على المجتمع الشيعي حتى أواخر القرن الرابع، إلا أنها سادت الفكر الشيعي منذ مطلع القرن الخامس إلى يومنا هذا، حتى عدّت من ضروريات المذهب وسماته الذاتية.

ووفقاً لهذه النظرية يختلف الأئمة عن علماء الدين اختلافاً ذاتياً، حيث خلق الأئمة من طبيعة مغايرة، وإنهم يشبهون النبي في الفضائل ومكارم الأخلاق، وإنهم لا يختلفون عن النبي إلا بالوحي الرسالي، فهم ملهمون ومحدّثون (أي يحظون باتصال خاص ومعنوي بالله تعالى). ولا يمكن أساساً أن يأمر النبيﷺ المسلمين باتّباع الأئمة من أهل البيت دون أن تتوفر فيهم هذه الفضائل الذاتية.

إن مقومات الإمامة على أساس هذه النظرية كالتالي:

أولاً: إن أئمة الهدى هم بمنزلة النبيﷺ، منصوبون للإمامة من قبل الله تعالى. وقد قدّم النبي هذا التنصيب الإلهي إلى المسلمين في إطار النصّ، فيكونون بذلك منصوبين من قبل الله بالنصّ النبوي. وإن المسلمين الذين تجاوزوا هذا الأمر الإلهي والنصّ النبوي قد انحرفوا عن الصراط المستقيم.

ثانياً: إن الأئمة مثل النبي في حصولهم على العلم اللدني غير الاكتسابي. كما أنهم يعلمون الغيب بإذن من الله (ومن الواضح أن رقعة هذا العلم أضيق من علم الغيب الإلهي المطلق). وإن علمهم لا يكون من طريق الرأي والاجتهاد. وإن علمهم في مجال المعارف الدينية وكلّ ما يتعلق بكونهم أسوة للآخرين لا يتطرق إليه الخطأ.

ثالثاً: إن أئمة الهدى كالنبيﷺ في العصمة من المعاصي مطلقاً (كبيرة وصغيرة، عمداً وسهواً). وإن العصمة فضل من الله يؤتيه عباده المنتجبين. وهذا أبعد بكثير عن تهذيب النفس وتطهير الأولياء لأرواحهم.

وطبقاً لنظرية (الأئمة المعصومين) يعدّ الأئمة مثل النبي وسائط في الفيض الإلهي. وإن إنكار هذه الفضائل التي تفوق الطبيعة من قبل بعض الشيعة في القرون الأولى يعود إلى قصورهم أو تقصيرهم عن فهم العظمة الوجودية للأئمة. إن الإمامة استمرار للنبوّة ومتمّم لها، ومن دون الإمامة يبقى الدين ناقصاً، حيث إن الأئمة هم المفسّرون المعصومون الذين يشرحون الوحي الإلهي، وإن ظاهر النبوة، مختوم برحيل النبيﷺ، إلا أن باطن النبوة ــ أي الولاية ــ يستمر إلى آخر الزمان. ولولا هذه الولاية التي يتصدى لها الإمام

الحاضر أو الحجة الغائب لساخت الأرض بأهلها.

وعليه فمن دون الاعتقاد بأصل إمامة المعصومين عليهم السلام لا يمكن بلوغ السعادة والفلاح والجنة، وإن خير الدنيا والآخرة يكمن في التبعية المحضة لأوامر ونواهي الأئمة الأطهار عليهم السلام. وبذلك تعود جذور الإمامة إلى القرآن والسنة النبوية والعقل. وهناك روايات كثيرة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام تدل على الأسس الثلاثة المتقدمة، بحيث لا يبقى معها أي مجال للشك، حتى عدّت الإمامة بهذه الأسس الثلاثة من ضروريات المذهب الشيعي.

العلماء الذين يذهبون إلى نظرية العلماء الأبرار

أما الإجابة عن التساؤل الثاني القائل: من هم العلماء الشيعة، الأعم من المتكلمين والفقهاء والمحدثين والمفسرين، وعلى الخصوص أصحاب الأئمة، الذين يذهبون إلى هذه القراءة، أي الذين كانوا يذهبون إلى نظرية (العلماء الأبرار) والاتجاه البشري في توصيف الإمامة؟ فهي:

رغم اندثار تراث هذا التيار بعد سيطرة الاتجاه القائل بإمامة المعصومين، والذي امتدّ لألف سنة، يمكن التعريف ببعض العلماء الذين كانوا يعتقدون بهذه النظرية. ورغم ذلك كانت لهم مكانتهم المرموقة في الأوساط الشيعية. وسنبدأ بذكر أسماء هؤلاء العلماء ابتداءً من المتأخّر إلى المتقدِّم.

أ ـ ابن الغضائري

الأول: أحمد بن الحسين بن عبد الله البغدادي، المعروف بـ (ابن الغضائري)، من علماء القرن الخامس. والكتاب المتواضع الوحيد الذي بقي لنا من آثاره هو كتاب «الرجال» أو «الضعفاء»، والذي تم نقله كاملاً في كتاب «حل الإشكال»، لأحمد بن طاووس (٦٧٣هـ)، وكتاب «خلاصة الأقوال» للعلامة الحلي (٧٢٦هـ). وقد اعتبره المحقق الكلباسي في كتابه «سماء المقال» (ج١، ص٢٣و٢٩) من عيون الشيعة وأجلاء ووجوه وعظماء الأصحاب. وعرّفه المحقق القهبائي في كتابه «مجمع الرجال» (ج١، ص١٠٨) بوصفه عالماً عارفاً جليلاً كبيراً في الطائفة.

إن ميزة الآراء الرجالية لابن الغضائري هي نسبة جمع غفير من رواة الحديث إلى

الغلو والارتفاع في المذهب والأئمة، وتضعيف هذه الطائفة من الرواة. ويبدو أن هذا التضعيف وجرح الرواة لم يستند إلى الشهادة والسماع، وإنما قام على اجتهاده الخاص، بمعنى أنه كان يراجع نص الروايات المنقولة عن كل راوٍ، فإن وجد محتوى الرواية خارجاً عن الحد الاعتقادي المشروع، وكان فيه غلوٌّ أو ارتفاع في حقّ الأئمة، نسبه إلى الضعف والكذب والتدليس. وقد تقدمت عبارة الوحيد البهبهاني في بيان عقيدة مشايخ قم وابن الغضائري. وطبعاً ليس بالضرورة أن تتفق الآراء الرجالية لمشايخ قم مع آراء ابن الغضائري. وقد قام ابن الغضائري بنقض بعض تضعيفات القميين[(١١)].

ومهما كان تعتبر توثيقات ابن الغضائري من الناحية الرجالية في غاية الاعتبار. ورغم عدم وصول كتاب (الممدوحين) إلينا إلا أن العلامة الحلي قد توقف في الكثير من الرواة؛ بسبب اعتماده على تضعيفات ابن الغضائري، بيد أن المشهور بعد العلامة على عدم الأخذ بتضعيفات ابن الغضائري. ومنذ عصر العلامة المجلسي اتهم ابن الغضائري بالتسرّع في جرح وتضعيف كبار الرواة. ولكن بالالتفات إلى اعتماد النجاشي ــ زميل ابن الغضائري في الدراسة ــ على الكثير من آرائه الرجالية لا يمكن اتهامه بعدم الدقة والتسرع في اتخاذ الآراء، بل إنه كان من أعاظم النقاد في علم الرجال ومن الأفذاذ في دقة النظر.

الوجه الثاني في عدم الاعتناء بتضعيفات ابن الغضائري أنه لم يكن يستند في توثيقاته وتضعيفاته إلى الحسّ والشهود والسماع من المشايخ والثقات، بل قد استند في ذلك إلى الحدس والاستنباط، وقراءة محتوى الروايات، والحكم على الرواي على أساس متن الرواية[(١٢)].

بغض النظر عن الآراء الموافقة والمخالفة[(١٣)] لكتاب ابن الغضائري، وبغض النظر عن قبول أو نقد آرائه الرجالية ـ والذي هو في الأساس خارج بحثنا ـ، فإن الذي يبدو من تضاعيف هذه النقود والإثباتات بشأن ابن الغضائري نفسه، أو يثبت من خلال الرجوع إلى كتابه مباشرة، أن الاعتقاد الذي كان يراه ابن الغضائري حول الأئمة يختلف عن التيار الذي ساد بعد القرن الخامس اختلافاً كبيراً. وبناءً على تحقيقات المحقّق المامقاني، والتي تقدّمت في الشاهد الأول، يمكن القول بأن ما اعتبره ابن الغضائري غلوّاً وارتفاعاً بحقّ الأئمة قد أصبح من ضروريات المذهب في عصرنا. وبعبارة أخرى: إن ابن الغضائري ـ على

حد تعبير المحقق الكلباسي في كتاب «سماء المقال» (ج١،ص١٩) ـ ذو غيرة على الدين، ومدافع عن المذهب. وأما في ما يتعلق برعاية شأن الأئمة فقد كان يبدي حساسية خاصة، ويعتبر وصفهم بما يخالف الطبيعة، من قبيل: العلم بالغيب؛ والقوى الخارقة للعادة؛ والمعاجز؛ وتفويض الأمور التشريعية والتكوينية، خروجاً عن الحد المشروع في الاعتدال المذهبي، ومضياً إلى الارتفاع أو الغلو في المذهب. وكان يرى نفسه ملزماً بالوقوف في وجه هذا النوع من التطرف. ورغم عدم إمكان التعرف على حدّ الاعتدال المذهبي الذي كان يراه ابن الغضائري بشأن صفات الأئمة على نحو دقيق؛ وذلك بسبب ضياع مؤلّفاته وعدم وصولها إلينا، يمكن القول بأنه واحد من أشد الناقدين لوصف الأئمة بما يفوق الطبيعة البشرية، وأنه من أكثر العلماء الشيعة القائلين بنظرية (العلماء الأبرار) غيرة.

ب ـ ابن الجنيد الإسكافي

الثاني: أبو علي بن أحمد الكاتب، المعروف بـ (بن الجنيد الإسكافي (٣٧٧هـ)، وهو من كبار المتكلمين وفقهاء الشيعة في القرن الهجري الرابع. وله مؤلّفات عديدة، منها: «تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة»، و«المختصر الأحمدي في الفقه المحمدي»، و«النصرة لأحكام العترة». وقد كانت هذه المؤلفات متوفّرة حتى عصر الشهيد الأول، ولكنها لم تصل إلينا للأسف الشديد. لقد كان ابن الجنيد عالماً مجدّداً، وقد خضعت آراؤه منذ البداية إلى انتقادات الشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى. وقد تم إحياء مدرسة ابن الجنيد الفقهية ثانية في القرن السادس، وتم بحثها في مؤلّفات ابن إدريس الحلي، والعلامة الحلي، والشهيد الأول. ومن بين آراء ابن الجنيد المختلفة رأيان مبنائيان: **أحدهما**: في أصول الفقه؛ **والثاني**: في أصول العقائد، حيث كان يذهب إلى جواز العمل بالقياس في الفقه، وأما رأيه المختلف في العقائد فيكمن في نظرته الخاصة إلى علم الأئمة عليهم السلام.

وقد أشار الشيخ المفيد في رسالته «المسائل السروية» إلى رسالة «المسائل المصرية» لابن الجنيد، وقال: «وجعل الأخبار [الواردة عن الأئمة] فيها أبواباً، وظنّ أنها مختلفة، ونسب ذلك إلى قول الأئمة»[١٤].

وقد رأى الشيخ المفيد بطلان ما ذهب إليه ابن الجنيد، وقال بإمكان الجمع بين

تلك الأخبار، بحيث لا يبقى مجال للاختلاف، حتى يضطرنا إلى نسبة القول بالرأي إلى الأئمة عليهم السلام.

وقد ذهب السيد المرتضى في «الانتصار» إلى أن أحد الآراء الفقهية التي تتفرد بها الإمامية جواز حكم الأئمة وحكامهم [بوصفهم من القضاة]؛ لمكان علمهم بجميع الحقوق والحدود. ثم أشار إلى خلاف ابن الجنيد قائلاً: «وابن الجنيد يصرّح بالخلاف في هذه المسألة، ويذهب إلى أنه لا يجوز للحاكم أن يحكم بعلمه في شيء من الحقوق ولا الحدود».

وعليه لو شاهد النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام علي عليه السلام أو خلفاؤهم جناية توجب حدّاً شرعياً حظي علمهم جميعاً بنفس الاعتبار. ثم نقل السيد المرتضى استدلال ابن الجنيد على بطلان الحكم المستند إلى العلم [في غير النبي] على النحو التالي: «ووجدت لابن الجنيد كلاماً في هذه المسألة [الكلامية] غير محصّل؛ لأنه لم يكن من هذا ولا إليه، ورأيته يفرّق بين علم النبي صلى الله عليه وآله بالشيء وبين علم خلفائه وحكّامه، وهذا غلطٌ منه؛ لأن علم العالمين بالمعلومات لا يختلف». وعليه لو أن النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام علي عليه السلام أو خلفائه قد شاهدوا جناية تستوجب حدّاً شرعياً كان علمهم معتبراً على وتيرة واحدة. ثمّ نقل السيد المرتضى استدلال ابن الجنيد على بطلان الحكم بالعلم [في غير النبي] على النحو التالي: «ووجدته يستدل على بطلان الحكم بالعلم بأن يقول: وجدت الله تعالى قد أوجب للمؤمنين فيما بينهم حقوقاً أبطلها فيما بينهم وبين الكفار والمرتدين، كالمواريث والمناكحة وأكل الذبائح، ووجدنا الله تعالى قد أطلع رسوله صلى الله عليه وآله على من كان يبطن الكفر ويظهر الإسلام، فكان يعلمه، ولم يبين صلى الله عليه وآله أحوالهم لجميع المؤمنين، فيتمتعوا من مناكحتهم وأكل ذبائحهم. [وعليه فإن علم النبي يختلف عن علم الأئمة والحكام من حيث المنشأ والنتيجة والآثار الفقهية]».

فذهب السيد المرتضى إلى عدم تمامية استدلال ابن الجنيد على اختلاف علم النبي مع سائر المؤمنين، ومن ناحية لا يقبل أن الله قد أطلع نبيه على نفاق المنافقين. ومن ناحية أخرى يذهب إلى اختصاص إبطال حقوق، من قبيل: جواز النكاح والإرث وأكل الذبيحة، بأولئك الذين يظهرون الكفر والارتداد، دون أولئك الذين يبطنون ذلك.

إن ما نحصل عليه من انتقاد هذين المتكلمين والفقيهين الشيعيين الكبيرين، أي

الشيخ المفيد والسيد المرتضى، لكلام ابن الجنيد هو الأمور التالية:

أولاً: لقد اعتبر ابن الجنيد كلام الأئمة آراءهم. وإن الرأي أو النظر أو الاجتهاد والاستنباط أمر اكتسابي، يحتمل فيه الوقوع في الخطأ. وهذا الرأي على الطرف النقيض من الرأي القائل بأن كلام الأئمة ناشئ من العلم اللدني، الذي يستحيل فيه الخطأ. وعليه يكون ابن الجنيد من القائلين بأن اختلاف الأئمة ناشئ عن قولهم بالرأي. وبعبارة أخرى: إن ابن الجنيد لم يكن معتقداً بعصمة الأئمة وعلمهم اللدني، وإنه كان يراهم مجرد (علماء أبرار).

ثانياً: وفقاً لكلام السيد المرتضى فإن ابن الجنيد يفرق بين علم النبي‌ﷺ، وعلم سائر المؤمنين (ومنهم الأئمة)، فالنبي يعلم بعض البواطن والغيوب بإذن الله، في حين أن المؤمنين (ومن بينهم الأئمة) لا يتمتعون بمثل هذه العلوم. وعليه فإن النبي يمكنه القضاء بحكم علمه، إلا أن سائر المؤمنين (ومنهم الأئمة) لا يسوغ لهم الاستناد إلى علم القاضي في منصب القضاء، وإنما يمكنهم العمل وفق الآليات المتعارفة في القضاء (كالشهود والقسم). والمعتقد بمثل هذا الفرق لا يؤمن بالعلم اللدني للأئمة.

ثالثاً: طبقاً للأراء المنقولة عن ابن الجنيد ـ وقد تقدم مثالان بارزان لها ـ فإنه، رغم كونه من المتكلمين والفقهاء الشيعة الكبار في القرن الرابع، كان يذهب إلى الاتجاه البشري في مسألة الإمامة، ولم يؤمن بالاتجاه المقابل. أي وفقاً للمبنى الكلامي لابن الجنيد فإن (كلام الأئمة يعبرّ عن رأيهم)، وإن أوصافاً، من قبيل: العلم اللدني، وخاصة العصمة، لم تكن ضرورية للإمامة الشيعية في القرن الرابع.

رابعاً: لقد كان الاعتقاد بالاتجاه البشري سائداً في القرن الرابع، بحيث إن المؤمن به لم يكن ليتّهم بالارتداد المذهبي، بل كان يعدّ من كبار علماء التشيع في عصره، وكان يتمتع بشأن ومنزلة دينية وثقافية واجتماعية، رغم تعرضه بعد عدة عقود لانتقاد غيره من علماء الشيعة. ونقول: إذا كانت العصمة والعلم اللدني من ضروريات المذهب في القرن الرابع، أو من سماته البارزة في الأقل، فكيف كان ابن الجنيد ـ وهو المنكر لهذه الضروريات ـ يحظى بكل هذا الاحترام والتبجيل؟ ألا يعد ذلك دليلاً على حصول تغير جذري في التشيع في القرن الخامس في ما يتعلق بالتيار السائد في مجال الإمامة؟

ولم تخفَ هذه النقطة الأخيرة عن النظرة الثاقبة التي يتمتع بها العلامة السيد محمد مهدي الطباطبائي، المعروف بـ (بحر العلوم) (١٢١٢هـ)، حيث قال في كتاب «الفوائد الرجالية» (ج٣،ص٢٠٥)، في ترجمة ابن الجنيد: «من أعيان الطائفة، وأعاظم الفرقة، وأفاضل قدماء الإمامية، وأكثرهم علماً وأدباً، وأكثرهم تصنيفاً، وأحسنهم تحريراً، وأدقهم نظراً»، ثم حكى عنه القول بالقياس، وأضاف قائلاً: وبرغم ذلك فقد حظي بتكريم علمائنا وتبجيلهم، ثم تعرض لسؤال مهم، حيث قال: «إن المنع من القياس من ضروريات مذهب الإمامية، ومما تواترت به الروايات عن الأئمة عليهم السلام؛ فيكون المخالف في ذلك خارجاً عن المذهب، فلا يعتدّ بقوله، بل لا يصحّ توثيقه. وأعظم من ذلك [أي القول بالقياس] ما حكاه المفيد رحمه الله عنه من نسبة الأئمة إلى القول بالرأي»؛ إذ يرى السيد بحر العلوم أنه رأي سيّئ وقول شنيع، وكيف يجمع ذلك مع القول بعصمة الأئمة عليهم السلام وعدم تجويز الخطأ عليهم، على ما هو المعلوم من المذهب. وهذا القول [الكلامي] لم يشتهر عنه، إلا أن قوله بالقياس معروفٌ مشهور. ثمّ احتمل السيد بحر العلوم أن المراد من القياس الذي يذهب إليه ابن الجنيد هو القياس الجائز، من قبيل: القياس المنصوص العلة، أو بتنقيح المناط القطعي، إلا أنه لا يرتضي هذا الاحتمال، حيث أضاف قائلاً: «على أن هذا التكلف لا يجري في مقالته الأخرى التي نسبها إليه المفيد من نسبة الأئمة إلى القول بالرأي. والظاهر أنه قد زلّت لهذا الشيخ المعظّم قدمٌ في هذا الموضع، ودعاه اختلاف الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام إلى القول بهذه المقالة الرديّة. والوجه في الجمع بين ذلك وبين ما نراه من اتفاق الأصحاب على جلالته وموالاته وعدم قطع العصمة بينهم وبينه حمله على الشبهة المحتملة في ذلك الوقت؛ لعدم بلوغ الأمر [العلم اللدني للأئمة، ومسألة بطلان القياس] فيه إلى حدّ الضرورة، فإنّ المسائل قد تختلف وضوحاً وخفاءً باختلاف الأزمنة والأوقات، فكم من أمرٍ جليّ ظاهر عند القدماء قد اعتراه الخفاء في زماننا؛ لبعد العهد وضياع الأدلة، وكم من شيءٍ خفيّ في ذلك الزمان قد اكتسى ثوب الوضوح والجلاء؛ باجتماع الأدلة المنتشرة في الصدر الأوّل، أو تجدّد الإجماع عليه في الزمان المتأخّر. ولعل أمر القياس من هذا القبيل. وأما إسناد القول بالرأي إلى الأئمة عليهم السلام فلا يمتنع أن يكون كذلك في العصر المتقدّم».

ومن ثم نقل السيد بحر العلوم عبارة الشهيد الثاني من رسالة «حقائق الإيمان» ـ

التي نقلناها بإسهاب في الشاهد الثالث ـ عن جدّه السيد عبد الكريم الطباطبائي البروجردي في كتاب الإيمان والكفر [مخطوط] حول انتماء أكثر الرواة والشيعة المعاصرين للأئمة إلى التيار القائل بأن الأئمة (علماء أبرار)، دون الاعتقاد بعصمتهم، ونقل اعتقاد الأئمة بعدالة هؤلاء الرواة والشيعة. ثم أضاف: «وكلامه [أي كلام الشهيد الثاني حول الاتجاه البشري لدى الشيعة حول مسألة الإمامة]، وإن كان مطلقاً، لكن يجب تنزيله على تلك الأعصار [والقرون الأولى]، التي يحتمل فيها ذاك [أي عدم بلوغها حدّ الضرورة]، دون ما بعدها من الأزمنة [أي من القرن الخامس فما بعدها]؛ فإن هذا الأمر [أوصاف الأئمة] قد بلغ فيها حدّ الضرورة قطعاً»(١٥).

إن رؤية العلامة بحر العلوم تحتوي على نقاط مهمة في ما يتعلق ببحثنا:

الأولى: إن المسائل الدينية، ومنها المباحث العقائدية، تختلف باختلاف الأزمنة، من حيث الوضوح والخفاء. وعليه يمكن لفهم المؤمنين أن يختلف من وقت لآخر في ما يتعلق بالمسائل المذهبية، وقد يكون هذا الاختلاف بين ضروري المذهب والقول بخلافه. وهذا عبارة أخرى عن تغير المعرفة الدينية، أو استحالة الاعتقادات المذهبية.

الثانية: إن مسألة الإمامة من بين المصاديق في تحول المعرفة الدينية. بمعنى أن معالم الإمامة قد تعرّضت للتغير في فترة ما قبل وبعد النصف الثاني من القرن الخامس، حيث حصل منعطف في أمور، من قبيل: العصمة، والعلم اللدني، من معالم الإمامة، في حين أخذت هذه الأمور منذ ذلك الحين تعد من ضروريات المذهب.

الثالثة: ذهب السيد بحر العلوم إلى أن هذا التغير وليد خفاء المسألة في القرون الأولى، ووضوحها في القرون المتأخّرة؛ وطروّ الشبهة آنذاك، وبلوغها حّد الضرورة بعد ذلك. إن هذا البيان قائم على الافتراض الذي تبناه التيار القائم على ميتافيزيقية صفات الأئمة، وقد يقدّم المعتقد بالتيار المنافس تفسيراً آخر لهذه الاستحالة. ونجد تفسيراً آخر في كلام بحر العلوم، حيث قال: «اجتماع الأدلة المنتشرة في الصدر الأول، أو تجدد الإجماع عليه في الزمان المتأخر». فإذا اعتبرنا اجتماع الأدلة والأسباب في القرون الأولى من أسباب ظهور التيار البشري أمكن عدّ حضور الأئمة من أهم هذه الأدلة والأسباب، حيث إمكانية اللقاء المباشر بين الأئمة عليهم السلام وشيعتهم، وقد شاع الاتجاه الميتافيزيقي طردياً مع صعوبة هذا الارتباط في الفترة الأخيرة من عصر الأئمة، ولا سيّما في عصر الغيبة.

الرابعة: إن ابن الجنيد، رغم انتمائه إلى التيار البشري، وقوله بنظرية (العلماء الأبرار)، وأن كلام الأئمة رأيهم، الملازم لعدم الاعتقاد بعصمتهم وعلمهم اللدني، قد عاش وسط الأجواء الشيعية بحفاوة وتكريم كبيرين، مما يدل على انسجام معتقده مع معتقد الشيعة في تلك الفترة، وفترة حضور الأئمة، وهي فترة الاتجاه البشري في ما يتعلق بمسألة الإمامة، وشيوع نظرية (العلماء الأبرار)، وإن كان السيّد بحر العلوم قد عبّر عن هذه الفترة بفترة خفاء أوصاف الأئمة على شيعتهم.

وقد عرّف الشيخ أسد الله بن إسماعيل، المعروف بـ (المحقق الكاظمي) (المتوفى في العقد الرابع من القرن الثالث عشر)، وصاحب كتاب «المقابس»، ابنَ الجنيد ضمن وصفه العلماء المجدّدين من الشيعة في كتابه «كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع» (ص٨٣)، على أنه من الفقهاء المتقدمين وأصحاب الأئمة، وأنه قد أدرك الغيبة الصغرى والكبرى. وبعد نقله كلام الشيخ المفيد بشأن رؤية ابن الجنيد الخاصة بشأن الأئمة [كلام الأئمة رأيهم] أشار إلى أن لابن الجنيد كتابين آخرين: **أحدهما**: «كشف التمويه والإلباس على أغمار الشيعة في أمر القياس»، **والآخر**: «إظهار ما ستره أهل العناد من الرواية عن أئمة العترة في أمر الاجتهاد». ولو أن الاجتهاد الذي أراده الأئمة ـ كما فهمه ابن الجنيد ـ قد وصل إلى زماننا لكان تأثيره على الاتجاه البشري في مسألة الإمامة ملحوظاً. مع أن التساؤل حول سبب عدم وصول مؤلّفات هذا العالم الشيعي الكبير إلى العصور اللاحقة تساؤل وجيه وفي محله.

٣ـ المتكلمون الشيعة في القرن الثالث وصفات الأئمة الميتافيزيقية

هل يمكن تصنيف ابن قبة الرازي والنوبختيين في زمرة القائلين بالاتجاه البشري في مسألة الإمامة؟

أجاب الدكتور المدرسي الطباطبائي عن هذه السؤال بالإيجاب. وقد أفردنا هذا الجزء من تحقيقنا لتقييم هذه الإجابة. إن الأستاذ الدكتور السيد حسين المدرسي الطباطبائي من المتخصصين في مجال التشيع، وخصوصاً في القرون الأولى. وقد ألّف حتى الآن في مجال اختصاصه ثلاثة كتب باللغة الإنكليزية، وقد ترجمت بأجمعها إلى الفارسية

تحت إشرافه، وإن لم يسمح لأهمها بالنشر في إيران. وهي عبارة عن: «مقدمه اى بر فقه شيعه، كليات وكتاب شناسى»، ١٣٦٨هـ ش؛ و«مكتب در فرايند تكامل»، رؤية في تطور المباني الفكرية للتشيع في القرون الثلاثة الأولى، ١٣٧٤هـ ش؛ و«ميراث مكتوب شيعه أز سه قرن نخستين هجري»، الكتاب الأول/١٣٨٣هـ ش. وجميع هذه الكتب الثلاثة من المصادر في مجال التشيع، ونموذج للمشروع المنهجي والعميق والعلمي. وإن الكتاب الثاني المترجم إلى الفارسية ـ رغم طباعته خارج إيران ـ لم يخلُ من بعض الملاحظات الموجَّهة له، وقد تركت هذه الإشكالات تأثيرات سلبية على الكثير من الاستنتاجات الإستراتيجية لهذا الكتاب، وأدى إلى حذف بعض فقراته أو الإضافة عليها أو تعديلها، إلا أن الخوض في هذه الأمور يحتاج إلى مجالٍ ومقالٍ آخر.

إن كتاب «مكتب در فرايند تكامل» القيِّم قد أُلِّف للتعريف بسيرة وتراث ابن قبة، وقد تضمن في ملحقاته إعادة تصحيح الرسائل التي كتبها ابن قبة. والحقيقة أن هذا الكتاب بأجمعه مقدمة للتعريف بآراء ابن قبة الكلامية. إن ابن قبة، وإن كان معروفاً في الحوزات العلمية الشيعية بقوله بـ (امتناع جعل الحجية لأخبار الآحاد عقلاً) في علم أصول الفقه، إلا أنه فوق ذلك من أبرز متكلِّمي الشيعة في أواخر القرن الثالث وبدايات القرن الرابع.

ما هي مدرسة ابن قبة وآل نوبخت؟

وقد تعرض السيد المدرسي الطباطبائي في أول تحقيق له إلى آراء ابن قبة وآل نوبخت حول الإمامة باختصار على النحو التالي: «إن جماعة من الصحابة لم يكونوا ليروا للأئمة سوى مرجعية علمية، وكانوا يذهبون إلى كونهم (علماء أبرار)، وينكرون أن تكون لهم صفات تفوق المستوى البشري، من قبيل: العصمة. وهو الرأي الذي أيده بعض المتكلمين من الشيعة في المراحل اللاحقة، ومن بينهم: أبو جعفر محمد بن قبة الرازي، المتكلم الشيعي الكبير في القرن الرابع، وزعيم الشيعة في عصره، والذي ظلت آراؤه محط أنظار العلماء الشيعة من بعده. فقد كان يرى الأئمة مجرد علماء وعباد صالحين وعالمين بالقرآن والسنة، وينكر علمهم بالغيب. والعجيب أن منهجه العقائدي قد حظي برغم ذلك باستحسان المؤسسة العلمية الشيعية آنذاك. وقد كان لبعض المحدثين في قم

رأي مشابه لرأي ابن قبة. ويبدو أن آل نوبخت كانوا يذهبون إلى هذا الرأي أيضاً»[١٦].

وقد نبّه السيد المدرسي الطباطبائي، ضمن شرح الآراء الكلامية لابن قبة، إلى أن الشيعة من وجهة نظره يقولون في الإمامة بضرورة النصّ المتواتر من قبل الإمام السابق (ومن قبل النبي ﷺ بالنسبة للإمام الأول): «خلافاً لما كان يقوله الغلاة فإن الأئمة مجرد علماء صالحين، ولا يعلمون الغيب؛ لأن ذلك من مختصات الباري تعالى، ومن اعتقد بعلم غيره بالغيب فهو مشرك». يرى ابن قبة أن دور الأئمة؛ بوصفهم من العلماء الأبرار والمفسرين للقرآن والسنة النبوية الشريفة، بيان الشريعة والأحكام الإلهية. ومراده من ذلك أن القرآن الكريم وأحاديث النبي الأكرم والأئمة الأطهار تحتوي على مقدار كافٍ من القواعد والأصول الكلية والعامة الوافية بجميع حاجات البشر والموارد التي يجهلون حكمها، وتشمل الكلي والجزئي وتبيّن أحكامها[١٧].

وقد صرح السيد المدرسي الطباطبائي بآراء ابن قبة حول صفات الأئمة قائلاً: «لم ينفِ ابن قبة إمكان أن يُجري الله تعالى المعجزة على يد الإمام، إلا أنه يرفض سائر عقائد المفوِّضة في اعتقادهم بإثبات علم الغيب للإمام أو كل صفة تفوق الطبيعة البشرية»[١٨].

إن مصدر الكلام السابق أجوبة ابن قبة عن شبهات أبي زيد العلوي، التي نقلت من قبل الشيخ الصدوق، حيث قال: «إن اختلاف الإمامية إنما هو من قبل كذابين دلسوا أنفسهم فيهم في الوقت بعد الوقت، والزمان بعد الزمان، حتى عظم البلاء. وكان أسلافهم قوم يرجعون إلى الورع واجتهاد وسلامة ناحية، ولم يكونوا أصحاب نظر وتميّز؛ فكانوا إذا رأوا رجلاً مستوراً يروي خبراً أحسنوا به الظن وقبلوه. فلما كثر هذا وظهر شكوا إلى أئمتهم، فأمرهم الأئمة بأن يأخذوا بما يجمع عليه، فلم يفعلوا، وجروا على عادتهم، فكانت الخيانة من قبلهم، لا من قبل أئمتهم. والإمام أيضاً لم يقف على هذه التخاليط التي رويت؛ لأنه لا يعلم الغيب، وإنما هو عبدٌ صالح يعلم الكتاب والسنة، ويعلم من أخبار شيعته ما يُنهى إليه»[١٩].

وقد رأى المحقق الكاظمي أن نقل الشيخ الطوسي للكلمات المتقدمة لابن قبة حول الإمامة دون ردّها مشعرٌ بقبولها[٢٠]. ولكن من الصعب القول بأن الصدوق، القائل بأن الأئمة هم «عيبة علمه، وتراجم وحيه، وأنهم معصومون من الخطأ والزلل»[٢١]، مؤيِّد

لابن قبة في كلا محوري نفي العلم بالغيب عن الأئمة، والاكتفاء بكونهم مجرد عباد صالحين يعلمون الكتاب والسنة.

إن تقرير الأستاذ المدرسي الطباطبائي عن رؤية ابن قبة حول الإمامة غير تام، ولم يلاحظ الناحية الأخرى من رؤيته حول عصمة الأئمة. فقد صرّح ابن قبة في هذه الرسالة نفسها قائلاً: «يجب في الحجة من عترته أن يكون جامعاً لعلم الدين كله، معصوماً ومؤتمناً على الكتاب»[٢٢]. مضافاً إلى أن ابن قبة قد أجاب عن شبهات المعتزلة حول شروط الإمامة قائلاً: «ولا يسهو ولا يغلط و[يجب] أن يكون عالماً؛ ليعلِّم الناس ما جهلوا، وعادلاً؛ ليحكم بالحق، ومَن هذا حكمه فلابد من أن ينصّ عليه علاّم الغيوب على لسان من يؤدي ذلك عنه [أي ينص عليه من قبل الإمام السابق]؛ إذ كان ليس في ظاهر خلقته ما يدل على عصمته»[٢٣].

ويمكن تلخيص آراء ابن قبة بشأن الإمامة على النحو التالي:

١. الإمام عبدٌ صالحٌ، عالمٌ بالكتاب والسنة.

٢. الإمام لا يحيط علماً بالغيب.

٣. الإمام منصوب من قبل الله، على لسان النبي أو الإمام المتقدم عليه.

٤. الإمام معصوم من السهو والخطأ.

والذي تم التأكيد عليه في تحقيق السيد المدرسي الطباطبائي هو المحور الثاني (نفي علمه بالغيب)، وأما المحور الأول والثالث فلم يذكرا في التقرير بشكل كامل، أي إن ابن قبة لا يعتبر الأئمة مجرد علماء وعباد صالحين؛ إذ بالنظر إلى مستهل المحور الثالث (النص من قبل علام الغيوب)، والعصمة (المحور الرابع)، فإنهم فوق ذلك معصومون منصوصٌ عليهم من قبل الله تعالى. وهو رغم اشتراطه لزوم النص المتواتر، إلا أنه قد غفل عن ضرورة النصّ من قبل الباري تعالى. مضافاً إلى أنه لم يتعرَّض إلى رؤية ابن قبة في ضرورة عصمة الأئمة. وعليه لا يمكن القبول باستنتاج المدرسي الطباطبائي بشأن ذهاب ابن قبة إلى (نفي وجود كل صفة ميتافيزيقية في الإمام). وعليه ـ بناء على عقيدة ابن قبة القائمة على محورين، وهما: «وجوب النصّ الإلهي»؛ و«ضرورة العصمة»، فإنه يؤمن بصفتين ميتافيزيقيتين في الأئمة عليهم السلام، رغم نزوعه إلى الاتجاه البشري بشأن عدم علم الأئمة بالغيب. مضافاً إلى أن الإشارة إلى (العبد الصالح) تحتوي على جزءٍ من الحقيقة،

وليس تمامها. وعليه لا يمكن عدُّ ابن قبة من القائلين بنظرية (العلماء الأبرار)، وإن كانت رسائله تؤكد قوة هذه النظرية في القرن الرابع.

وأما في ما يتعلق بآل نوبخت فقد قال السيد المدرسي الطباطبائي في نهاية تقريره المتقدم: «ويبدو أن آل نوبخت كانوا يذهبون إلى هذا المذهب»، وهو إنكار علم الأئمة بالغيب، وإنكار الصفات التي تفوق الطبيعة، من قبيل: عصمتهمعليهم السلام.

وقد بيَّن المدرسي الطباطبائي في تحقيقه الأخير (مكتب در فرايند تكامل: ٦٥) الرؤية الكلامية لآل نوبخت في مسألة الإمامة بتفصيل أكثر، حيث قال: «إن بعض قدماء المتكلمين الشيعة، كآل نوبخت، قد دعموا رأي المفوّضة في هذه المسألة ـ أي مسألة علم الإمام بالأمور الخارجة عن الأحكام الشرعية ـ، وكذلك في موضوع شروط الإمامة، وكونها ذاتية، وليست اكتسابية. إلا أن هؤلاء المتكلمين أنفسهم يخالفون المفوّضة في المسائل الأخرى، من قبيل: قدرة الأئمة على إظهار المعاجز، ونزول الوحي، وسماع صوت الملائكة، وأصوات الوافدين على مراقدهم المطهرة، والعلم بأحوال شيعتهم، وعلمهم بالغيب».

إن مصدر السيد المدرسي الطباطبائي في كلا التقريرين هو كتاب «أوائل المقالات»، للشيخ المفيد. وبناءً على نقل الشيخ المفيد في هذا الكتاب لا يمكن إدراج آل نوبخت في عداد المنكرين لعصمة الأئمة أو علمهم بالغيب؛ وذلك:

أولاً: لأن الشيخ المفيد يعرّف آل نوبخت على أنهم مثل المفوّضة في القول بوجوب إتقان الأئمة لجميع الصناعات والفنون واللغات، عقلاً وقياساً[٢٤]، وهو من لوازم العلم اللدني، وشعبة من شعب العلم بالغيب.

ثانياً: إنه لم يذكر في الباب الحادي والأربعين شيئاً عن آل نوبخت بشأن علم الأئمة بالضمائر والكائنات وإطلاق علمهم بالغيب.

ثالثاً: ذكر في الصفحة ٦٦ من الباب ٣٩ أنه لم يعثر على شيءٍ يمكن الاطمئنان إليه في ما ينسب إلى آل نوبخت بشأن أحكام الأئمة، وأنها ناظرة إلى باطن الأمور أو ظواهرها.

رابعاً: قال في الصفحة ٦٥ من الباب ٣٨: إن آل نوبخت يرون وجوب النصّ على ولاة الأئمة، كما في الأئمة أنفسهم.

ويبدو أن السيد المدرسي الطباطبائي لم يكن دقيقاً في تقريره عن آراء آل نوبخت في «أوائل المقالات»، للشيخ المفيد.

وهناك من جهة أخرى مصادر أخرى غير «أوائل المقالات» للوقوف على آراء آل نوبخت، ومنها: الجزء المتبقي من كتاب «التنبيه في الإمامة»، لأبي سهل النوبختي (٣١١هـ)، وهو من أكبر علماء آل نوبخت (وقد ورد ذكره في نهاية الملحقات من كتاب السيد المدرسي). وقد ذكر أبو سهل النوبختي في هذا الجزء هاتين العبارتين بصراحة (العبارة الأولى: في إطار الاحتجاج على الخصم؛ والثانية: في مقام بيان آرائه)، فقال: «لابد من إمام منصوص عليه، عالم بالكتاب والسنة، مأمون عليهما، لا ينساهما، ولا يغلط فيهما»؛ و«لا يجوز عليهم في شيءٍ من ذلك الغلط، ولا النسيان، ولا تعهد الكذب»[٢٥].

ولو صحت نسبة كتاب «فرق الشيعة» للحسن بن موسى النوبختي فهو في وصف أول فرقة شيعية يشترط في عصمة الأئمة وعلمهم بجميع ما يحتاج إليه الناس أن يشتمل هذا الشرط على جميع المنافع والمضار الدينية والدنيوية وجميع العلوم الجليلة والدقيقة (وهو عبارة أخرى عن علم الغيب، أو في الأقل العلم اللدني)[٢٦]. وطبعاً فإن عباس إقبال الآشتياني يرى كتاب «فرق الشيعة» المبحوث هنا هو كتاب «المقالات والفرق»، لسعد بن عبد الله الأشعري، المعاصر للنوبختي[٢٧].

وطبقاً لنقل العلامة الحلي في كتاب «أنوار الملكوت في شرح الياقوت» فإن أبا إسحاق إبراهيم النوبختي، صاحب كتاب «الياقوت»، يرى وجوب عصمة الإمام وعلمه بجميع أحكام الشريعة[٢٨].

وبناءً على ما تقدم لا يمكن عدّ آل نوبخت من المنكرين لصفات الأئمة التي تفوق الطبيعة البشرية، ومنها: العلم بالغيب؛ والعصمة. وإن آل نوبخت هم أقرب إلى متكلمي بغداد، من قبيل: الشيخ المفيد، والسيد المرتضى، منهم إلى القائلين بنظرية (العلماء الأبرار)، مثل: ابن الجنيد، والمعاصرين للأئمة. ومهما كان فإن تقرير الأستاذ المدرسي الطباطبائي حول آراء ابن قبة وآل نوبخت في إنكار صفات الأئمة ليس تامّاً.

٤ـ مدرسة قم الشيعية القديمة، مظهر مواجهة الغلوّ

ويعود التشيع في قم إلى نهاية القرن الهجري الأول. وأهم القبائل الشيعية في قم هم

الأشعريّون. وقد غدت مدينة قم من أهم المراكز العلمية للتشيع في القرن الثالث والرابع، وكان لها دور فاعل في الحفاظ على التراث العلمي لأئمة أهل بيت النبوة والاستقامة على الطريقة الاثني عشرية. وإذا كانت الكوفة (وبعدها بغداد) مراكز للانقسامات الشيعية وتحولها إلى فرق، وخاصة ما كان منها مفرطاً في الغلو، فقد حافظت قم على مكانتها المرموقة في الحفاظ على سلامة المذهب. فمن باب المثال: قلما نجد بين علماء قم من يميل إلى الواقفية أو الفطحية(٢٩). لقد قامت حوزة قم على علم الحديث، كما أن سائر العلوم الإسلامية الأخرى، التي كانت آنذاك تطوي مراحل نشوئها الأول، مثل: الفقه، والكلام، والتفسير، تعتمد على (علم الحديث) أيضاً. وبذلك كان رواة أحاديث الأئمة هم أهم العلماء في حوزة قم، وكان يعبرّ عنهم بـ (مشايخ قم). وقد ورد التعبير بـ (القمي) أكثر من خمسمائة مرة في رجال الكشي. وإن اتفاق غالبية مشايخ قم في موازين علم الحديث قد أدّى إلى التعبير عن الاتجاه الخاص بمشايخ قم بـ (اتجاه القميين). وكان من أسباب انتشار الحديث في قم اللجوء إلى الاحتياط والدقة العلمية في نقل الحديث. وقد كان مشايخ قم يبدون حساسية شديدة في محورين من هذا المجال: **أحدهما**: عدم النقل عن المجاهيل، وتمحيص أحوال الرواة؛ بغية الاطمئنان إلى اعتبار سند الرواية ونسبتها إلى الإمام؛ **والآخر**: الوقوف بوجه الأفكار المنحرفة، وخاصة الغلو. وقد أخذ القميون هذين المحورين عن الأئمة عليهم السلام. وكانوا شديدين للغاية في هذين المحورين، الأمر الذي رفع من الاعتبار العلمي لحوزة قم في ذينك القرنين، حتى آلت إليها المرجعية العلمية للتشيع في بداية عصر الغيبة. ومن الناحية العقائدية كان مشايخ قم يقفون بشدة أمام فكرة التفويض، ونسبة الأوصاف التي تفوق المستوى البشري للأئمة عليهم السلام، ويعدون الروايات المشتملة على هذه الصفات ساقطة عن الاعتبار، ويعتبرون رواتها غير ثقات.

إن أبرز مشايخ قم في القرن الثالث هو أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، وفي القرن الرابع هو محمد بن حسين بن أحمد بن الوليد (٣٤٣هـ). وقد بلغت مواجهة مشايخ قم للمفوّضة في القرن الثالث أن طُرد في عهد أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري أربعة رواة ـ في الأقل ـ؛ نتيجة اتهامهم بالغلو، أو التفويض، أو الرواية عن المجاهيل أو الوضاعين وأخرجوا من قم، وهم: سهل بن زياد؛ وأبو سمية محمد بن علي بن إبراهيم القرشي الصيرفي؛ وحسين بن عبد الله المحرر؛ وأحمد بن محمد بن خالد البرقي صاحب

«المحاسن». وقد أعيد المحدث الأخير من المنفى إلى قم بعد رفع الإبهام وسوء التفاهم، واعتذر له[٣٠].

إن الشواهد الثلاثة التي تصدَّرت هذا المقال قابلة للتطبيق بأجمعها على مشايخ قم، أي إن مشايخ قم ينكرون نسبة الأوصاف غير الطبيعية إلى الأئمة، حيث كانوا من القائلين بالاتجاه البشري في الإمامة. وقد مثلوا المجتمع الشيعي قرابة القرنين من الزمن. وطبقاً لتحقيق المامقاني فإن ما كانوا يعدونه غلواً في حقّ الأئمة أضحى (منذ القرن الخامس) من ضروريات مذهب الشيعة في صفات الأئمة. وبالالتفات إلى تحقيق الوحيد البهبهاني كان مشايخ قم يرون للأئمة شأناً ومنزلة خاصة بحسب اجتهادهم، ويرون التجاوز عنه غلوّاً وارتفاعاً في المذهب، ويعتبرون التفويض واجتراح الخوراق والمعاجز والعلم بالغيب والمبالغة في شأن الأئمة مؤدياً إلى الغلو. إن مراجعة الكتب الرجالية، من قبيل: رجال النجاشي، أو رجال الكشي، وإخراج الرواة عن قم من قبل مشايخها بتهمة الغلو، دليل على الاختلاف الكبير بين مبانيهم الكلامية والاعتقادية والاعتقاد الذي ساد التشيع بعد القرن الهجري الخامس.

ومن جملة الأمور التي عدها مشايخ قم من علائم التفويض والغلو إنكار سهو النبي‘، فقد نقل الشيخ الصدوق ـ وهو من جملة من أتمّ دراسته العلمية في حوزة قم ـ رواية عن أستاذه ابن الوليد قال فيها: «أول درجات الغلو نفي السهو عن النبي‘، ولو جاز أن تردّ الأخبار الواردة في هذا المعنى لجاز أن نردّ جميع الأخبار، وفي ردّها إبطال الدين والشريعة»[٣١].

كما أفاد الشيخ الصدوق رأيه في هذا المجال، قائلاً: «إن الغلاة والمفوّضة ـ لعنهم الله ـ ينكرون سهو النبي‘، ويقولون: لو جاز أن يسهو في الصلاة جاز أن يسهو في التبليغ؛ لأن الصلاة عليه فريضة، كما أن التبليغ عليه فريضة»[٣٢].

ثم يرفض الشيخ الصدوق هذه الملازمة، ويقول: «وهذا لا يلزمنا؛ وذلك لأن جميع الأحوال المشتركة يقع على النبي‘ فيها ما يقع على غيره، وليس كل من سواه بنبي، فالحالة التي اختصّ بها هي النبوة، والتبليغ من شرائطها، ولا يجوز أن يقع عليه في التبليغ ما يعرض على سائر الناس في الحالات العادية. وليس سهو النبي‘ كسهونا؛ لأن سهوه من الله عز وجل، وإنما أسهاه الله ليُعلم أنه بشر مخلوق؛ فلا يتخذ رباً معبوداً دونه؛ وليعلم

الناس بسهوه حكم السهو متى سهَوا ، وسهوُنا من الشيطان»[٣٣].

والعلامة الأخرى للمفوِّضة من وجهة نظر الشيخ الصدوق إضافة الشهادة الثالثة في الأذان، حيث قال: «والمفوّضة ـ لعنهم الله ـ قد وضعوا أخباراً، وزادوا في الأذان «أشهد أن علياً ولي الله»، ثم أضاف: «ولاشك في أن علياً ولي الله، وأنه أمير المؤمنين حقاً، وأن محمداً وآله صلوات الله عليهم خير البرية، ولكن ليس ذلك في أصل الأذان، وإنما ذكرت ذلك ليعرف بهذه الزيادة المتَّهمون بالتفويض، المدلِّسون أنفسهم في جملتنا»[٣٤].

وقد أشار الشيخ الصدوق في «رسالة الاعتقادات»، بعد اعتبار الغلاة والمفوِّضة من الكفار، إلى نقطة مهمة، حيث قال: «وعلامة المفوضة والغلاة وأصنافهم نسبتهم مشايخ قم وعلماءهم إلى القول بالتقصير»[٣٥].

إن الشيخ الصدوق من القائلين بالصفات التي تفوق الطبيعة للأئمة، ومنها: العصمة، والعلم اللدني، والنصّ الإلهي، والمعاجز، وما إلى ذلك، وإن كان يختلف في بعض المسائل عن الاتجاه الذي ساد التفكير الشيعي بعد القرن الخامس. وقد ذكرت بعض هذه الاختلافات في رسالة تلميذه الشيخ المفيد المعروفة، بـ «رسالة تصحيح الاعتقاد».

إن الغاية من نقل الكلام المتقدِّم بيان مقوِّمات التفويض في القرن الرابع، والتعرف تبعاً لذلك على أفكار مشايخ قم بوصفهم أهم الناقدين للمفوِّضة. ومن خلال الالتفات إلى تقرير الشيخ الصدوق يمكن القول: إن هناك ثلاثة معتقدات تم تلقيها بالقبول في قم طوال القرنين الثالث والرابع، وهي على النحو التالي:

الأول: كان الشيعة يجيزون السهو والنسيان على النبي خارج إطار التبليغ والنبوة؛ ولذلك فإنهم يجيزون الشيء ذاته على الأئمة من طريق أولى. وهذا متفرع عن الاتجاه البشري في الإمامة.

الثاني: إن الشهادة الثالثة لم تكن شائعة بين الشيعة آنذاك، بل كان القائل بها يُعدّ من المفوِّضة والغلاة.

الثالث: إن تفكير مشايخ قم كان على الطرف النقيض من تفكير المفوِّضة. وإن كل من يتهم هؤلاء المشايخ بالتقصير في حق الأئمة، ولا يرتضي اعتدالهم المذهبي، ويثبت للأئمة أوصافاً فوق التي أثبتوها لأنفسهم، كان من المفوّضة.

إن النزاع الذي احتدم بين المنهج الفكري لمشايخ قم في مواجهة المفوِّضة قد عبر

عنه من الناحية الأخرى بمواجهة الشيعة ضد المقصِّرة، إلا أنه يحكي عن وجود اتجاهين مختلفين تمام الاختلاف في ما يتعلق بأوصاف الأئمة؛ فالمفوِّضة يذهبون إلى امتلاك الأئمة لأوصاف تفوق المستوى الطبيعي؛ في حين ينكر مشايخ قم وجود مثل هذه الصفات.

إن الشيخ المفيد الذي يعارض المنهج الكلامي والأسلوب الأخباري للمحدِّثين القميين قد عمد إلى إبطال رأي أستاذه الشيخ الصدوق في ما يتعلق بدعوى سهو النبي في رسالة مستقلة، وعدها من رواية النواصب[٣٦]. وقد عرّف المفوِّضة على أنهم صنف من الغلاة، إلا أنهم يختلفون عن سائر الغلاة في أن المفوِّضة يرون الأئمة مخلوقين من ناحية، ومن ناحية أخرى يذهبون إلى أن الله قد خلقهم من طبيعة وطينة خاصة، وفوّض إليهم أمور الخلق والرزق، ولذلك فإن الله قد ترك لهم أمر تدبير الكون وما فيه[٣٧].

إن الشيخ المفيد يرفض اتجاه أستاذه الصدوق في نسبة التفويض إلى كل من يتهم مشايخ قم بالتقصير في حقّ الأئمة. ويرى أن بعض مشايخ قم وعلمائهم مقصِّرين في حقّ الأئمة قطعاً. والغالي هو الذي يتهم المحقِّين بالتقصير، سواء كان المتَّهم من أهالي قم أو من سواهم. ويرى الشيخ المفيد ما قاله ابن الوليد، من أن «أولى درجات الغلو نفي السهو عن النبي‍ﷺ والإمام‍‍عليه السلام»، من المصاديق البارزة للتقصير. ثم بادر الشيخ المفيد إلى استعراض أكثر آراء مشايخ قم صراحة: «وقد وجدنا جماعة وردوا إلينا من قم يقصِّرون تقصيراً ظاهراً في الدين، وينزلون الأئمة‍عليهم السلام عن مراتبهم، ويزعمون أنهم كانوا لا يعرفون كثيراً من الأحكام الدينية حتى ينكت في قلوبهم، ورأينا من يقول: إنهم كانوا يلتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون، ويدعون مع ذلك أنهم العلماء. وهذا هو التقصير الذي لا شبهة فيه»[٣٨].

وطبقاً لتقرير الشيخ المفيد فإن مشايخ قم ـ أو جماعة منهم في الأقل ـ يذهبون إلى المحاور الاعتقادية التالية:

الأول: إنكارهم أن يكون عند الأئمة علم لدني، حيث يذهبون إلى أن الأئمة كسائر العلماء، بل كسائر الناس، (لديهم علم اكتسابي)، فلا يختلفون عن سائر العلماء في طريقة الحصول على المسائل الدينية، أي إنهم يصلون إلى الحكم الشرعي عن طريق الاجتهاد والاستنباط وإرجاع الفروع إلى الأصول. وبعبارة أخرى: إن الأئمة (علماء أبرار)، قد أشار إليهم النبيﷺ ونصبهم أئمة بالنصّ والوصية، دون أن يكون هناك

اختلاف في ذواتهم وطبيعتهم يميزهم من سائر أفراد البشر.

الثاني: هناك جماعة أخرى من مشايخ قم قد أنكرت العلم اللدني للأئمة من زاوية أخرى، حيث ذهبت هذه الجماعة إلى أن الأئمة قبل النكت في قلوبهم يجهلون الكثير من العلوم الشرعية. وقد يحصل هذا النكت عن طريق الإلهام الإلهي، بتوسط الملك، أو من دون توسطه، أو من طريق الاكتساب البشري، إلا أنهم قبل حصول ذلك تبقى أفئدتهم كسائر بني البشر خالية من العلوم.

الثالث: إن نسبة الغلو إلى من ينكر سهو النبي والإمام لدليل على النظرة البشرية إلى مسألة الإمامة؛ إذ لا شك في أن مشايخ قم كانوا ينكرون توفر الصفات الميتافيزيقية في الأئمة، رغم عدم ترددهم في تعهداتهم الدينية والتزاماتهم الشرعية طبقاً لتعاليم الأئمة، حيث كانوا لا يحيدون عنها أبداً. وبعبارة أخرى: إنهم يعتبرون الإمام مفترض الطاعة، ويجب الاقتداء به؛ عملاً بوصية النبي، بيد أنهم لا يرون قيام هذه الوصية على صفة مختلفة، أو علم لدني خصّ الله به الإمام. وقد عدّ الشيخ المفيد عصمة الإمام مساوية لعصمة النبيﷺ. وإن سائر علماء الأمامية يذهبون هذا المذهب، إلا بعض الأفراد القلائل؛ تمسكاً بظاهر بعض الروايات. ثم تعرض إلى ذكر تأويلات على خلاف مزاعمهم الفاسدة(٣٩).

إن الشيخ المفيد، وخلافاً لسائر المسائل الواردة في كتاب «أوائل المقالات»، لم يدّع الإجماع على هذه المسألة. مضافاً إلى أنه كان من دون شك مدركاً لآراء أستاذه ابن الجنيد في هذه المسائل. وكذلك إذا التفتنا إلى تقرير الشهيد الثاني حول رؤية أكثر الشيعة في القرن الثاني والنصف الأول من القرن الثالث في عدم عصمة الأئمة ندرك أن عدد المنكرين للعصمة من الشيعة أنفسهم لم يكن قليلاً. ومهما كان فإن هؤلاء القلائل أو الشاذين ـ بزعم الشيخ المفيد ـ ليسوا سوى مشايخ قم.

وقد أشار الشيخ المفيد في مسألة علم القاضي، وما إذا كان الأئمة يحكمون بالظاهر أو الباطن، إلى ثلاثة أقوال مختلفة، دون نسبتها إلى قائل محدّد(٤٠). والقاعدة تقتضي ذهاب مشايخ قم إلى حكمهمعليهم السلام بحسب الظاهر. وإن الشيخ المفيد، وإن كان يرى إمكان أن يطلع الأئمة على بواطن الناس وسرائرهم، إلا أنه يرى علم الغيب المطلق من مختصات الباري تعالى، ونسب القول بامتلاك الأئمة لهذا العلم إلى المفوِّضة(٤١)، ولا

شكٌّ في أن مشايخ قم لم يؤمنوا باطلاع الأئمة على الغيب.

وعليه يمكن عدّ مشايخ قم، بزعامة أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، في القرن الثالث والرابع حملة الفكر الشيعي الغالب في إنكار اتصاف الأئمة بصفات تفوق الطبيعة البشرية، وكانوا يرون الأئمة مجرد (علماء أبرار)، يحصلون على العلوم بطريقة اكتسابية، وليس لديهم علم لدني، ولا يعلمون الغيب، ولا يجترحون المعجزات. وليس لدينا دليلٌ يثبت إيمانهم بعصمة الأئمة.

وأخيرا

كان للشيخ صالحي النجف آبادي خصال تميّزه عن سائر المعاصرين له؛ فقد كان الشيخ النجف آبادي مجتهداً و محققاً ومدقّقاً، لقد كان الشيخ النجف آبادي متحرِّراً وناقداً، وإننا قلما نلحظ هذه الصفة في الآخرين. فقد كان ناقداً محنَّكاً وخبيراً، وإن الذين هبّ لمواجهتهم علمياً كانوا من العلماء الضالعين في مجال اختصاصهم. وقد كان نقده لآراء العلامة الطباطبائي جديراً بالملاحظة والاهتمام، حيث إن ما كتبه من الدقائق في نقد «الميزان» من السعة والعمق بحيث أدهشت العلماء. وهكذا الأمر بالنسبة إلى نقده لمؤلَّفات الشيخ مرتضى المطهري. وهو يصنَّف حالياً في عداد المراجع الكبار.

إن الراحل الشيخ صالحي النجف آبادي كان يتمتع بشجاعة ذاتية. فأنا شخصياً أعرف الكثير من العلماء المتحرِّرين جدّاً، ولكن كانت تعوزهم الشجاعة الكافية في بيان آرائهم. أما الشيخ النجف آبادي فلم يكن متحرِّراً فحسب، بل كان جريئاً أيضاً، ويتمتع بشجاعة كبيرة في بيان آرائه. وقد اصطدم الشيخ النجف آبادي بإسلام الرعاع.

يمكن تقسيم مؤلَّفات الشيخ النجف آبادي. فقد ترك مؤلَّفات قيمة في تفسير القرآن. وقد انتقد ما ذكره بعض العلماء في خصوص تفسير آية من القرآن، فقال: لم يكن النبي يستجدي عطف الناس، ويجب الالتفات إلى الظروف التاريخية التي نزلت فيها الآيات وتفسيرها في ضوئها.

لقد عمد الشيخ النجف آبادي ـ أكبر نقّاد عصرنا ـ إلى نقد الروايات، متسلِّحاً بالقرآن والعقل، وعلى أسرته فرض القيام بطبع مؤلَّفاته، ومنها: تفسيره للقرآن الكريم، ومن مؤلَّفاته التي لم تنشر تفسير آية التطهير.

إن الشيخ النجف آبادي رائد في نقد الحديث. وقد زرته في المستشفى قبل أسبوع من رحيله، وتذاكرنا في مؤلَّفاته حول الغلو، فأظهر توقاً ورغبة شديدة في ضرورة مواصلة البحث، وخصوصاً في الظروف الراهنة.

إن القسم الثالث من مؤلَّفات الشيخ صالحي النجف آبادي يتمثل بتراثه الفقهي. فهو من الفقهاء الكبار، وقد أكَّد على وجود نوعين من ولاية الفقيه، وهما: ولاية الفقيه الأخبارية؛ وولاية الفقيه الإنشائية. فالأولى هي التي يباشر الناس فيها انتخاب الولي الفقيه من خلال الاقتراع والإدلاء بأصواتهم، وأما الإنشائية فهي التي يتمّ فيها نصب الولي الفقيه من قبل الله مباشرة. وإن الشيخ النجف آبادي يرفض فكرة ولاية الفقيه الأخبارية، ويميل إلى ولاية الفقيه الإنشائية. وقد أختلف معه شخصياً في الرأي إلا أنه قد تعرض إلى هذا البحث في كتبه.

يقول النجف آبادي: ليست هناك آية واحدة تمنع المرأة من القضاء. ويؤكد أنه لم يعثر على دليل من القرآن والسنة في إجبار شخص على الإسلام، وضرب عنقه إذا لم يسلم فهذه أكاذيب نسبت إلى الإسلام. وفي الأساس فإن التحول من المعتقد ليس عملية اختيارية، حتى يجازى الفرد على أساسها.

ويقول النجف آبادي: يقوم الأصل في الإسلام على السلم دون الحرب. فالإسلام ليس دين الدم والشهادة. والإسلام منتزع من السلم، فهو دين الصلح والوئام.

لقد شكل نقد الحديث محور نشاط الشيخ صالحي النجف آبادي. وإن علومنا الحوزوية تدور حول محور علوم الحديث، كما يدور محور التفكير الشيعي في عصرنا حول أحاديث الأئمة. وإن الشيء الجديد الذي جاء به الشيخ النجف آبادي هو أن الذين عمدوا إلى وضع الحديث ثلاثة أصناف:

الأول: أعداء الإسلام الألدّاء، الذين أرادوا من وراء جعل الحديث الإساءة إلى سمعة الإسلام وتشويهه في أنظار الناس. وقد كانت كفاءة الشيخ النجف آبادي تكمن في تحديد الروايات المزيفة التي لا غبار على سندها.

الثاني: أهل الإباحات واللا أباليون في الإسلام.

الثالث: المتعصِّبون في حبهم لأهل البيت، والذين يتصورون أنهم يخدمون الأئمة من خلال إلصاق هذه الصفات بهم.

إن الشيخ صالحي النجف آبادي أقوى من غيره في علم الإمامة. وله دراسة وتحقيق عميق حول كتاب (الحجة) من «الكافي».

الهوامش

(١) لقد عمد الشيخ محسن كديور في محاضراته المتسلسلة إلى تسليط الأضواء على التشيّع من مختلف الزوايا، ويُعدّ موضوع (لماذا التشيّع؟ أيّ تشيّع؟) في هذا السياق المحاضرة الأولى من سلسلة المحاضرات التي أُلقيت في شهر رمضان المبارك في حسينيّة الإرشاد في طهران. ثمّ ألقى محاضرتين أخريين تحت عنوان: (إعادة قراءة التشيّع). بعد أسبوع واحد، في الكليّة الفنيّة في جامعة طهران، بمناسبة ذكرى يوم عاشوراء، والذي صادف يوم (١٩/بهمن/١٣٨٤ هـ ش). كما ألقى محاضرة أخرى تحت عنوان: (إعادة قراءة الإمامة في ضوء الثورة الحسينيّة)، في حسينيّة الإرشاد، وقد اشتملت على جميع المطالب التي تضمنتها المحاضرات المتقدّمة، ولكن بتفصيل أكثر. وبعد برهةٍ وجيزة اختار مدينة تبريز لتكون محطته التالية لإلقاء محاضرته بعنوان: (التشيّع الحسيني)، كجوابٍ عن سؤالٍ يقول: في أيّ أمر يتعيّن علينا الاقتداء بالحسين؟ وفي نهاية المطاف ظهرت مجموعة من هذه المطالب، التي اشتملت عليها المحاضرات المتقدّمة. في مقال تفصيلي تحت عنوان: (قراءة منسية في إعادة دراسة نظريّة العلماء الأبرار، الرؤية الأولى للإسلام الشيعي وأصل الإمامة) في العدد الثالث من مجلة (مدرسة) الفصليّة، بتاريخ أرديبهشت من عام ١٣٨٥ هـ ش. ورغم أنّ محاضرة محاضرات وكتابات الشيخ كديور، وردود الأفعال، وفقاً لتسلسل انتشارها، ونضعها بأجمعها بين يدي القارئ الكريم ليقف على دقائق المسائل بشكل تفصيلي. (وقد سعينا لدمج أكثر هذه النتاجات ضمن هذا المقال الموحّد ـ التحرير).

(٢) إن هذا الجزء من كلامه ناظر إلى البحث الذي ألقاه الدكتور سروش حول (التشيع وتحدي الديمقراطية)، في شهر تير من عام ١٣٨٤هـ ش، للتفصيل أكثر راجع: (آيينه أنديشه)، العدد الثاني.

(٣) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٤٦٧.

(٤) تنقيح المقال، المقدّمة ١: ٢١١ ـ ٢١٢.

(٣) استفيدت هذه القاعدة ضمن ترجمة أحوال هؤلاء الرواة: أحمد بن علي أبو العباس الرازي (١: ٦٩)، جعفر بن محمد بن مالك بن عيسى الفرازي (١: ٢٢٦ ـ ٢٢٥)، جعفر بن محمد بن المفضل (١: ٢٢٦)، أبو عبد الله حسين بن شاذويه (١: ٣٣١)، حسين بن يزيد بن نوفليه (١: ٣٤٩)، خيبري بن علي الطحان الكوفي (١: ٤٠٤)، داود بن قاسم بن إسحاق، (١: ٤١٤ ـ ٤١٢)، عبد الله بن عبد الرحمن الأصم (٢: ١٩٦)، عبد الله بن قاسم (٢: ٢٠٢)، أبو جعفر محمد بن أورمة القمي (٢: ٨٣)، محمد بن بحر الرهني (٢: ٨٦)، أبو عبد الله محمد بن سليمان الديلمي (٣:

١٢٢)، محمد بن سنان (٣: ١٢٣)، محمد بن فرات الأحنف (٣: ١٧٠)، محمد بن فضيل بن كثير (٣: ١٧٣)، أبو جعفر محمد بن موسى بن عيسى (٣: ١٩٣)، المعلى بن خنيس (٣: ٢٣٢)، المفضل بن عمر (٣: ٢٤٢)، موسى بن سعدان الحناط (٣: ٢٥٦)، سفر بن صباح القمي (٣: ٢٦٨).

(٤) ومن بينهم في التراجم: محمد بن سنان، ومحمد بن سليمان الديلمي، وعبد الله بن عبد الرحمن الأصم البصري، وأبو جعفر محمد بن أورمة القمي، وجعفر بن محمد بن مالك بن عيسى الفرازي.

(٧) ابن الغضائري (٤٥٠هـ).

(٨) الفوائد الرجاليّة، الفائدة الثانية: ٣٨؛ والتعليقة على منهج المقال: ٤١.

(٩) من باب المثال: أبو علي الحائري، منتهى المقال في أحوال الرجال ١: ٧٧ ـ ٧٨، و٣٤٦ ـ ٣٤٨؛ عبد الله المامقاني في تنقيح المقال؛ جعفر السبحاني، كليات في علم الرجال: ٤١٩ ـ ٤٢١.

(١٠) الشهيد الثاني، حقائق الإيمان: ١٤٩ ـ ١٥١.

(١١) ومنهم: أحمد بن حسين بن سعيد، وحسين بن آذويه، وزيد الزرّاد، وزيد النرسي، ومحمد بن أورمة.

(١٢) السبحاني، كليات في علم الرجال: ٩١ ـ ١٠٢.

(١٣) من بين المخالفين لنسبة الكتاب المتبقي لابن الغضائري: الذريعة ٤: ٢٨٨ و١٠: ٨٩؛ معجم رجال الحديث ١: ١٠٢.

(١٤) المجموعة الكاملة لمصنفات الشيخ المفيد ٧: ٧٤ ـ ٧٦.

(١٥) الفوائد الرجالية ٣: ٢١٨ ـ ٢٢٠.

(١٦) مقدمه إى بر فقه شيعه: ٣٣.

(١٧) مكتب در فرايند تكامل: ١٦٩ ـ ١٧٧.

(١٨) المصدر المتقدم: ٦٦.

(١٩) إكمال الدين وإتمام النعمة: ١١٠.

(٢٠) كشف القناع: ٢٠٠.

(٢١) الاعتقادات: ٩٣، الباب٣٥.

(٢٢) إكمال الدين وإتمام النعمة: ٩٥.

(٢٣) المصدر المتقدم: ٦١.

(٢٤) الباب٤٠: ٦٧.

(٢٥) إكمال الدين وإتمام النعمة: ٨٩ و٩٢.

(٢٦) المصدر السابق: ١٧.

(٢٧) خاندان نوبختى: ١٤٣ ـ ١٦١.

(٢٨) أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٢٠٤ ـ ٢٠٦.

(٢٩) مادلونغ، المذاهب والفرق الإسلامية.

(٣٠) رجال النجاشي.

(٣١) من لا يحضره الفقيه ١: ٦٠، ذيل الرواية رقم: ١٠٣١.

(٣٢) المصدر المتقدم.

(٣٣) المصدر المتقدم: ٣٥٨ ـ ٣٦٠.

(٣٤) المصدر المتقدم: ٢٩٠، ٨٩٧.

(٣٥) الاعتقادات: ١٠٠، الباب ٣٧.

(٣٦) رسالة سهو النبي: ٢٠.

(٣٧) تصحيح الاعتقاد: ١٣٣.

(٣٨) المصدر المتقدم: ١٣٦.

(٣٩) أوائل المقالات: ٦٤، الباب ٣٧.

(٤٠) المصدر المتقدم، الباب ٣٩.

(٤١) المصدر المتقدم: ٦٧، الباب ٤١.

الإمامة في الفكر الشيعي
نقد النظريات المغلوطة لمحسن كديور

الشيخ علي رباني الگلبايكاني(*)

ترجمة: السيد حسن مطر

مزاعم كديور وتصوّراته

إن الإمامة من المسائل الإسلامية المهمّة التي شغلت اهتمام المذاهب والمفكرين المسلمين، فأوسعوها وأشبعوها بحثاً وتحقيقاً. وقد حدّد الشيعة الإمامية للإمامة أهدافاً ورسالات ومحاور، حظيت بسببها الإمامة بموقعية مرموقة في الفكر الشيعي، وميزت التشيع من المذاهب الإسلامية الأخرى. فإن كانت هذه المذاهب ترى الإمامة واجباً فقهياً فإنها تُعَدّ عند الشيعة من أصول الدين. إن إقامة الحدود والأحكام الإسلامية وإقرار الأمن ونشر العدالة والدفاع عن الكيان الإسلامي والمسلمين من أهم وظائف الإمامة ومسؤوليات الإمام، وعلى ذلك إجماع الشيعة وأهل السنة. إلا أن الشيعة ينفردون في إضافة أمور أخرى، وهي: بيان المعارف والأحكام الإسلامية، والضمانة الفكرية والمعنوية في الأصول والفروع الإسلامية، بل يرون ذلك من أهم محاور الإمامة وفلسفتها. ومن البديهي أن هذا لن يتحقق إلا إذا كان الإمام يتمتع بعلم كامل بالمعارف والأحكام الإسلامية، وأن يكون معصوماً بالعصمة العلمية والعملية. ومن جهة أخرى فإن العصمة والعلم الكامل بالشريعة من الصفات النفسية والباطنية التي لا يمكن لسائر الناس أن يتعرفوا عليها بالطرق المتاحة. ومن هنا كان تعيين الإمام منحصراً بالنصّ الشرعي، المتفرع على النصب الإلهي.

(*) باحث ومتخصِّص في علم الكلام الإسلامي، ومن أبرز الكتّاب الناشطين في هذا المجال، له سلسلة أعمال قيّمة.

وعليه فإنّ أهم محاور الإمامة في الفكر الشيعي عبارة عن العلم الكامل بالأحكام والمعارف الإسلامية، والعصمة العلمية والعملية، والنصب الإلهي، والنصّ الشرعي. يضاف إلى ذلك أفضلية الإمام على سائر الأفراد المنضوين تحت ولايته وإمامته. وقد ارتضاها بعض المتكلمين من غير الشيعة بعد تقييدها بحدّ شرط الكمال أو اللزوم.

قرأنا مقالاً، في العدد ٧١٣ من صحيفة (شرق)، ص١٨، يحمل عنوان: (إعادة قراءة الإمامة في ضوء الثورة الحسينية)، ادعى فيه كاتبه أن الإمامة قد خضعت إلى تغيرات عند الشيعة في ما يتعلق بصفات الإمام ومحاور الإمامة، قائلاً: إن الإمام كان يُعرف في القرنين الأول والثاني بصفات تختلف عن الصفات التي أخذ يُعرف بها في القرنين الثالث والرابع وما بعدهما. فالذي كان سائداً في القرنين الأولين ليس سوى العمل بالقرآن، وإقامة الحق والعدل، وتهذيب النفس، وإقامة الدين، وعقل الدراية في قبال عقل الرواية، والأفضلية العلمية، ولم يكن هناك أي كلام حول النصب الإلهي، والنص الشرعي، والعصمة، وعلم الغيب، كأوصاف للإمام ومحاور الإمامة. وإن هذه الأوصاف الأربعة إنما طرحت من قبل متكلمي الشيعة في القرن الثالث والرابع، ثم اعتبرت بالتدريج في عداد محاور الإمامة الشيعية، لتصبح من بديهيات ومسلمات المذهب.

وقد استند؛ لإثبات هذه الدعوى، إلى ثلاث روايات:

الأولى: كلمات الإمام علي عليه السلام، في الخطبة الثالثة من نهج البلاغة، التي قالها في استجابته لبيعة الناس له بوصفه خليفة للنبي صلى الله عليه وآله، حيث قال: «أما والذي فلق الحبّة وبرأ النسّمة، لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقارّوا على كِظّة ظالم ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها»، ولما قبل الخلافة. فالذي طرحه الإمام بشأن الإمامة في هذه الكلمات أمران: عدم وجود عذر يسوّغ السكوت والقعود مع وجود الناصر؛ ومسؤولية علماء الدين في الدفاع عن حقوق المظلومين والمستضعفين ومقارعة الظالمين. فالمسألة المهمة هي أن أمير المؤمنين عليه السلام يعرّف نفسه هنا بوصفه عالماً دينياً، وليس معصوماً منصوباً من قبل الله تبارك وتعالى.

الثانية: كلمات الإمام الحسين عليه السلام في تعريف الإمام، حيث قال: «ولعمري ما الإمام إلا العامل بالكتاب، والآخذ بالقسط، والدائن بالحق، والحابس نفسه على ذات الله». ففي هذه الكلمات لا أثر للأوصاف الأربعة التي وضعها المتكلّمون للإمام.

الثالثة: كلام روي عن الإمام علي عليه السلام والإمام الحسين عليه السلام، وقد بُيّنت فيه فلسفة الإمامة والحكومة، وهي: إصلاح أمور الناس، والدفاع عن المظلومين وتوفير أمنهم في مواجهة الظالمين، وإظهار معالم الدين، وإقامة الحدود الشرعية، وهو: «لنري المعالم من دينك، ونظهر الصلاح في بلادك؛ فيأمن المظلوم من عبادك، وتقام المعطلة من حدودك».

وطبقاً لهذه الأحاديث الواردة في بيان أوصاف الإمام ومحاور الإمامة المتوفرة في أهل البيت عليهم السلام فقد عرف الشيعة الأوائل الإمام والإمامة بهذه الخصائص والصفات الكلامية الأربعة، وهي: النصب الإلهي، والنصّ الشرعي، والعصمة، وعلم الغيب.

إن لهذين الفهمين عن الإمامة نتائج مهمة في التأسي بالإمام؛ إذ بناءً على الفهم الأول، الذي تكوّن فيه أوصاف الإمام أوصافاً بشرية، سيغدو التأسي بالإمام ممكناً بشكل كامل؛ لتوقف التأسي على المسانخة والمشابهة بين الإمام والمأموم. وإن الأوصاف المذكورة في هذه الأحاديث الواردة عن الإمام علي والإمام الحسين عليهما السلام قابلة للتعميم، ويمكن للآخرين أن يتصفوا بها؛ إلا أن الصفات التي ذكرها المتكلمون للإمام تحتوي على جهات ميتافيزيقية وقدسية لا يمكن للآخرين بلوغها، وعليه كيف يمكن اعتبار الإمام قدوة وأسوة حسنة يمكن التأسي بها؟

قراءة نقدية في مقولات كديور

١ـ هل يشترط الشيعة علم الإمام بالغيب؟!

إن أهم المتكلمين الإمامية المعنيين بهذا البحث هم الذين تشكل مؤلفاتهم الكلامية العقائد الرسمية للشيعة الإمامية طوال الفترة من القرن الرابع إلى القرن التاسع للهجرة، وهم: الشيخ المفيد، والشيخ الطوسي، وأبو الصلاح الحلبي، والمحقق الطوسي، وابن ميثم البحراني، وسديد الدين الحمصي، والعلامة الحلي، والفاضل المقداد. وهؤلاء، وإن لم يرقوا إلى العصمة، وقد تعرضت بعض آرائهم لنقد من تأخر عنهم، ولكنهم على العموم يمثلون كلام الشيعة الإمامية. ولم يقل أحد منهم أن علم الإمام بالغيب من شروط إمامته، بل رفضوا ذلك صراحة.

إن ما ورد في النصوص الكلامية لدى الشيعة في باب علم الإمام هو وجوب أن يكون الإمام عالماً بالأحكام الشرعية علماً فعلياً وكاملاً. كما يجب أن يتمتع بإدراك

كافٍ بالمصالح والمفاسد وأسس الإدارة السياسية. كما أن هؤلاء المتكلمين لم يروا ضرورة أن يعلم الإمام مصطلحات مختلف الفنون والحِرف. وكلامنا طبعاً في شرطية علم الإمام بهذه الأمور، وليس علمه الواقعي بها. وهناك من المتكلمين من رأى في شرطية عصمة الإمام ما يغني عن التعرض إلى العلم بوصفه من شرائط الإمامة. ومن هنا يتعيّن على كاتب مقال (إعادة قراءة الإمامة) أن يأتي بدليل على دعواه أن المتكلمين الإمامية يذهبون إلى وجوب اتصاف الإمام بعلم الغيب.

٢ـ نظرية نصب الإمام عقيدةٌ شيعية من القرن الأول

إن عقيدة الشيعة بوجوب النصب الإلهي والنص الشرعي في مسألة الإمامة ليست من اختراعات المتكلِّمين من الإمامية في القرن الثاني والرابع، بل هي عقيدة التشيع منذ الأيام الأولى، حيث احتدم الخلاف بين المسلمين بشأنها. ومن أوضح البراهين التي تثبت ذلك احتجاج اثني عشر صحابياً من كبار المهاجرين والأنصار على أبي بكر، بإشارة من أمير المؤمنين ووصيته، في مسجد النبي وفي حشد من المسلمين، حيث أكدوا على مسألة نصب أمير المؤمنين للإمامة من قبل النبي الأكرمﷺ. هذا ويعد حديث الغدير وحديث المنزلة من أهم النصوص على إمامة عليعليه السلام، والتي استدل بها أمير المؤمنين وسائر الأئمة من أهل البيتعليهم السلام، وكذلك الشيعة في القرنين الأول والثاني وما بعدهما من القرون التالية، حيث احتج أمير المؤمنين بحديث الغدير والمنزلة وغيرهما من الأحاديث في الشورى السداسية التي شكلها الخليفة الثاني لاختيار خليفته. كما أن مناظرة هشام بن الحكم مع عمرو بن عبيد المعتزلي حول ضرورة أن يكون الإمام منصوباً من قبل الله في غاية الشهرة، وقد صرح هشام بأنه قد تعلم أسس هذه المناظرة من الإمام الصادقعليه السلام.

وقد استدل الإمام الرضاعليه السلام على ضرورة أن يتمتع الإمام بصفات خاصة، من قبيل: العصمة، والعلم الكامل بأحكام الشريعة. وبما أن هذه الصفات ليست في ظاهر الخلقة، فيعرفها الناس، وجب أن يكون ذلك بنصب من الله ونصّ من قبل رسوله. كما استند إمام العصرعجل الله فرجه الشريف إلى أن الغاية من تعيين الإمام هو أن يتصدى للإمامة رجل مصلح يؤمن من انحرافه وجوره، وبما أن الناس لا يسعهم معرفته تعيّن أن يكون نصبه من قبل الله تبارك وتعالى، وبذلك أبطل نظرية الانتخاب في الإمامة.

٣ـ نظرية العصمة في كلمات القرآن وأهل البيت عليهم السلام

أكدت الروايات الكثيرة المروية عن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام على ضرورة وجود إمام معصوم في الأمة الإسلامية. وهي، وإن لم تذكر مصطلح العصمة صراحة، إلا أن محتواها ومضمونها يؤكد على مفهوم العصمة، كما في مسألة عصمة النبي صلى الله عليه وآله، التي يتفق بشأنها المسلمون في الجملة؛ استناداً إلى آيات القرآن، مع أن المصطلح غير وارد في القرآن أيضاً، ولم يكن شائعاً في السنة. وعليه فإن المطروح بشأن العصمة في النبوة والإمامة هو حقيقتها، وليس مفهومها ومصطلحها، وهو مضمون متضافر، بل ومتواتر، مفاده عدم خلو الأرض من حجة من أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله، عالم بأحكام الدين، يحول دون تحريف الجاهلين أو المعاندين، وبه يتم التمييز بين الحق والباطل. وقد أكد أمير المؤمنين عليه السلام في مواطن كثيرة من نهج البلاغة على الإمامة والمرجعية العلمية لأهل البيت عليهم السلام؛ لمعرفتهم بالحق، وعدم تطرّق الضلال والانحراف إليهم؛ وأن السعادة والنجاة في اتباعهم. كما صرّح الإمام الرضا بعصمة الإمام، وأن الأنبياء والأئمة عليهم السلام مصاديق لقوله تعالى: ﴿**أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لا يَهِدِّيَ إِلا أَن يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ**﴾. وهذه الآية من الأدلة على أفضلية وعصمة الإمام. قال الإمام عليه السلام: «إنما عصم الله النبي والإمام ليتم به الحجة على الناس». وقد استدل الإمام بقوله تعالى: ﴿**لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ على وجوب عصمة الإمام، وعدم جدارة غيره في التصدي لمنصب الإمامة.

ومن الآيات التي استدل بها المتكلمون على عصمة الأئمة قوله تعالى: ﴿**أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾. وقد فسّرت عبارة (أولي الأمر) بأمير المؤمنين والأئمة من ذريّته. ومع وجود كلّ هذه الأدلة والشواهد كيف يمكن القول: «إن العصمة لم تكن معروفة في القرن الأول والثاني كشرط في الإمامة، وإنما ابتكرها المتكلمون من الشيعة في القرن الثالث والرابع»؟!

٤ـ تعدد وأهداف الإمامة

إن إظهار معالم الدين، وإصلاح معيشة الناس، وتربيتهم معنوياً، والدفاع عن المظلومين، وإقرار الأمن، ونشر العدل، التي بينت في كلمات أمير المؤمنين والإمام

الحسين وسائر الأئمة المعصومين عليهم السلام كأهداف للإمامة وواجبات الإمام، أولاً: لا تنفي سائر الأهداف الأخرى، كبيان المعارف والأحكام الإسلامية، والتمييز بين الحقّ والباطل، كما بُيّن ذلك في أحاديثهم الأخرى. وثانياً: إن المتكلمين الشيعة لم يغفلوا هذه الوظائف والأهداف، ولكن لما كانت هذه المسائل موضع اتفاق الشيعة وأهل السنة كانوا يرمون إلى بيان ما يعد من مختصات الفكر الشيعي، ويؤكّدون عليه.

كما أنّ ما يفهم من كلمات الإمام علي عليه السلام في الخطبة الشقشقية، حيث قال: «وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم»، هو أنه واحد من علماء المسلمين، وأن جميع العلماء المسلمين مسؤولون ومطالبون بمقارعة الظلم، دون أن تدل على مساواة علمه مع علوم الآخرين من الناحية الكمية والكيفية، أو أن علمه بالمعارف والأحكام الإسلامية عادي، ولا يحظى بالعلم اللدني، أو أنه لا يعلم الحقائق الغيبية. كما أنّ كلمات الإمام في المواطن الأخرى تدل على خلاف ذلك، كما هو موجود في الخطبة القاصعة، التي قال فيها النبي صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام: «إنك ترى ما أرى، وتسمع ما أسمع، ولكنك لست بنبي»[1]. إضافة إلى أنها تحتوي على معنيين: خاص؛ وعام. أما الخاص فيقتصر على الأئمة من أهل البيت عليهم السلام؛ وأما العام فيشمل جميع علماء المسلمين.

كما أنّ عدم وجود النصب الإلهي والنص الشرعي والعصمة في كلام الإمام الحسين عليه السلام الوارد لبيان أوصاف الإمام لا يدل على أنه لم يكن يرى ضرورة اتصاف الإمام بها؛ لأن الإمام لم يكن في مقام بيان جميع صفات الإمام. فقد صدع الإمام بتلك الكلمات في ظروف كان أكثر الناس يذهبون إلى أن الطريق الوحيد إلى تعيين الإمام هو الانتخاب والبيعة، وكان الإمام الحسين يسلك في إثبات الإمامة طريقة جدلية، أو يعبر عنه بالجدال بالتي هي أحسن، كما سلك الإمام أمير المؤمنين عليه السلام الطريق نفسه في احتجاجه على معاوية وأتباعه.

٥ ـ التأسي بالمعصوم واشتراط المشابهة بين الإمام والمأموم

لقد جاء في مقال (إعادة قراءة التشيع) في باب التأسي بالإمام، حيث قال: «إن الأسوة إنما تكون معقولة إذا كانت هناك سنخية ومشابهة بين الإمام والمأموم، فإذا بلغنا

بصفات الأئمة حداً يفوق المستوى البشري سترتفع صفة التأسي بهم». ولا شك في أن للسنخية والمشابهة بين الإمام والمأموم دوراً مصيرياً في تحقيق أهداف الإمامة وتربية الأمة. ومن هنا كان الله يصطفي أنبياءه من بين أفراد البشرية، ولم يبعث أفراداً من الملائكة، قال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكاً لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلاً وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾. وأما أن التأسي لا يكون إلا إذا أمكن للمأموم أن يبلغ درجة الإمام فلم يقم عليه دليل من العقل، ولا من التجربة، ولا من الوحي. فهو مجرد دعوى من دون دليل. بل إن الأدلة القطعية على خلاف ذلك. فقد صرَّح أمير المؤمنين بأنه لا يروم تكليف الشيعة ما لا يقدرون من بلوغ درجته في الكمال، حيث قال: «ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك»، وإنما أراد منهم أن يبذلوا سعيهم ولا يألوا جهداً في اختيار التقوى والفقه والمجاهدة والسداد: «ولكن أعينوني بورع واجتهاد وعفة وسداد»[٢]. وحينما يقول الإمام السجاد، وهو سيد الناس في عبادته وزهده، واصفاً عبادة أمير المؤمنين: «مَنْ يقوى على عبادة علي بن أبي طالب؟!» فهل يمكن أن نتوقع من الآخرين أن يبلغوا درجة أمير المؤمنين في الكمال؟

إن الإمام الحسين، الذي قال: «لكم فيّ أسوة»، قد عرّف نفسه في موضع آخر بأنه من أهل بيت النبوّة، وهم الذي خلق الله الأفلاك من أجلهم (أو بواسطتهم)، وأنه سيختمها بواسطتهم أو لأجلهم، حيث قال: «بنا فتح الله وبنا ختم». وهل يمكن القول بأن هذه الخصيصة، التي ذكرها الإمام في احتجاجه على حاكم المدينة ومروان بن الحكم، اللذين أرادا منه البيعة ليزيد بوصفه خليفة النبي وإمام المسلمين، هي من صفات البشر الاعتيادية التي يمكن للآخرين أن يتصفوا بها؟

وقد صرح أمير المؤمنين عليه السلام بأنه لا يمكن لأحدٍ من أفراد الأمة الإسلامية أن يقيس نفسه بأهل بيت النبي، حيث قال: «لا يقاس بآل محمد صلى الله عليه وآله من هذه الأمة أحد». ولو كان تمكن الإنسان من بلوغ مرتبة الإمامة شرطاً في إمكان التأسي به لصدق الأمر نفسه في مسألة التأسي بالنبي. وعليه لا بد للناس من التمكن من بلوغ مرتبة النبوة. ولاشك في بطلان ذلك. وإن بطلان اللازم دليل منطقي على بطلان الملزوم. وإن قوله تعالى حكاية عن نبيه، حيث قال: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ إنما هو في جانب الاقتداء والتأسي، دون الوحي والشريعة، حيث لا يمكن بلوغ مثل هذه المرتبة. ويمكننا أن نقول الشيء نفسه بالنسبة إلى الإمامة، فلا يرد إشكال على المتكلّمين في إثبات الصفات التي

تفوق المستوى البشري للإمام، مثل: العصمة، والعلم اللدني.

التفويض في الفكر الشيعي

أما القسم الثاني من مقال (إعادة قراءة الإمامة في ضوء الثورة الحسينية)، المطبوع في العدد ٧١٤ من صحيفة (شرق)، بتاريخ ١٤/إسفند/١٣٨٤هـ ش،ص ١٨، فقد تعرض لمناقشة التفويض في الفكر الشيعي. وحاصل الكلام فيه أن الغلو قد ظهر في التشيع أولاً، ولم يكن هناك من ذهب إلى تأليه الأئمة، ولكنهم ذهبوا إلى أن الله تعالى قد فوّض إليهم خلق العالم وأرزاق الناس وتدبير الكون والدين والشريعة. وقد واجه التفويض في الخلق اعتراض الأئمة وعلماء الشيعة، واعتُبر مرفوضاً. أما سائر موارد الغلو فإنها، وإن واجهت اعتراضات عدد من العلماء الشيعة، ولكن هناك من العلماء من سعى إلى توجيهها، ووجدت طريقها بالتدريج إلى الفكر الشيعي، حتى أصبحت من بديهياته ومسلّماته.

وقد عرّف هذا النوع من التفويض في هذا المقال بـ (التفويض الاعتدالي)، وقال: عندما تمّ التعرّض لهذا البحث من قبل علماء الشيعة في القرنين الثالث والرابع واجه مخالفة من قبل شيعة قم، حتى عُدّوا من (المقصِّرة). وقد عدّ الشيخ الصدوق تسمية علماء قم بـ (المقصِّرة) من المؤشّرات على الغلو في الأئمة عليهم السلام، إلا أن الشيخ المفيد عارض هذه الرؤية.

والشيء الآخر الذي جاء في هذا المقام حول هذه المسألة أن الوحي قد فقد دوره الرئيس في التفويض المعتدل؛ لأن هذا النمط الفكري يذهب إلى أن ما تمّ تفويضه للنبي صلى الله عليه وآله من أمر الدين قد فوّض للأئمة عليهم السلام أيضاً، في حين أنه لا نصيب للأئمة عليهم السلام في الوحي التشريعي. وعليه سيفقد الوحي تأثيره، وسيكون وجوده وعدمه سواء. ثم طرحت هذه الفكرة في ما يتعلق بالفقهاء وحدود اختيار الفقيه في عصر الغيبة، وقيل بانتقال جميع صلاحيات الإمام المعصوم عليه السلام إلى الفقيه، إلا أنه لا يتمتع بخصائص العصمة، وعلم الغيب.

والأمر الأخير أن بصمات هذين النوعين من التفكير الشيعي، أي التفويضي والأصيل، قد انعكست في الأدعية الشيعية أيضاً. ففي أدعية التشيع الأصيل هناك توكّل

مباشر على الله، كما هو الحال بالنسبة إلى دعاء كميل، وأبي حمزة الثمالي، والمناجاة الشعبانية، وأدعية الصحيفة السجادية؛ في حين حلّ في أدعية التشيع التفويضي التوسُّل والشفاعة محل التوكُّل على ذات الباري تعالى، كما هو الأمر بالنسبة إلى دعاء التوسُّل، والندبة، ودعاء الفرج.

مطالعة نقدية في مسألة التفويض

١ـ لقد عارض أئمة أهل البيت عليهم السلام الغلو والغلاة بشدة، ونسبوهم إلى الشرك والكفر، وإن علامات الغلو كما وردت في روايات أهل البيت على النحو الآتي: أ ـ ألوهية النبي أو أحد الأئمة؛ ب ـ اشتراك النبي أو الإمام مع الله في المعبودية أو الخالقية أو الرازقية؛ ج ـ حلول الله في ذات النبي أو الإمام؛ د ـ العلم بالغيب دون وحي أو إلهام من الله؛ هـ ـ نبوة الأئمة بأجمعهم أو أحدهم؛ و ـ تناسخ أرواح الأئمة وحلول أرواح بعضهم في أجساد بعضهم الآخر؛ ز ـ الاستغناء عن طاعة الله بمعرفة الأئمة عليهم السلام.

قال العلامة المجلسي بعد ذكر هذه الموارد: «إن الاعتقاد بكل واحد من هذه الأمور يؤدي إلى الإلحاد والكفر والخروج عن الدين، كما تدل على ذلك الأدلة العقلية والآيات والروايات. وإذا رأيت في بعض الروايات ما يوهم أحد أقسام الغلو فلابد من تأويله بقدر الإمكان، وإلا فهو من مفتريات الغلاة»[٣].

٢ـ استعمل التفويض في روايات أهل البيت عليهم السلام في معانٍ مختلفة، بعضها من أقسام الغلو والشرك، وهي باطلة، وبعضها الآخر أجنبي عن الغلو، وليس فيه أية شائبة من الشرك والغلو. وعليه لا يصح قبول أو رفض التفويض بالمطلق، ودون الالتفات إلى المعنى المراد منه؛ لأن في ذلك نوعاً من المغالطة.

إن التفويض، سواء أكان في التكوين أم في التشريع، إذا كان بحيث يثبت للنبي أو الإمام تأثيراً مستقلاً في الخلق أو في ربوبية الله التكوينية والتشريعية فهو من الشرك، وهو باطل. كما إذا أثبت أحدٌ للأئمة شأناً تشريعياً فهو باطل، حتى إذا نسب ذلك إلى الوحي والإلهام الإلهي؛ وذلك لمنافاته مع الخاتمية. وأما إذا كان في غير هذه المعاني المتقدمة كما لو اعتقد في التكوين أن الله قد خلق العالم والناس من أجل وجود إنسان كامل مثل النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، وأنه ببركتهم يرزق الناس، وأن بإمكانهم بإذن الله

ومشيئته اجتراح المعاجز والخوارق، لم يكن ذلك من أقسام الغلو، ولا يمكن عدّه شركاً وكفراً، وإن كان إثبات كل واحد منها بحاجة إلى دليل عقلي أو شرعي معتبر، كي لا يكون من أقسام الكذب والافتراء في الدين.

قال الإمام الرضا عليه السلام في رفض التفويض الباطل في التكوين: «من زعم أنّ الله عز وجل فوّض أمر الخلق والرزق إلى حججه عليهم السلام فقد قال بالتفويض، والقائل بالتفويض مشرك»[٤].

كما ذهب إمام العصر عجل الله فرجه إلى بطلان التفويض، بمعنى أن الله قد فوّض للأئمة أمر الخلق والرزق، إلا أنه صحّح الاعتقاد بأن للأئمة أن يطلبوا من الله شيئاً في ما يتعلق بالخلق والرزق، وأن الله يستجيب لهم؛ بسبب كرامتهم عليه[٥].

٣. للتفويض الباطل أقسام عديدة، وهي:

أ. تفويض الأفعال الاختيارية إلى فاعلها، بمعنى أن هذه الأفعال لا تكون متعلقة للقضاء والقدر الإلهيين، وأن لا دور لإرادة الله في تحققها، وإنما هي مستندة لإرادة الإنسان وقدرته لا غير. وهذا هو اعتقاد القدرية والمعتزلة.

ب ـ تفويض الحلال والحرام من الأفعال إلى اختيار الناس وإرادتهم، كما هو مذهب الإباحيين.

ج ـ تفويض الحلال والحرام إلى النبي والإمام، دون استناد إلى الوحي والإلهام الإلهي.

د ـ تفويض أمر الخلق والتدبير العام أو الخاص للعالم إلى النبي أو الإمام أو أي كائن آخر.

٤ ـ وللتفويض الصحيح أقسام عديدة أيضاً، وهي:

أ. تفويض الأمور إلى الله، دون إنكار نظام الأسباب والمسببات.

ب ـ تفويض تحقق بعض الحوادث والأمور إلى الدعاء وطلب الأنبياء أو الأئمة أو الصالحين. ومن هذا الباب التوسل والشفاعة.

ج ـ تفويض التشريع إلى النبي صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام، بمعنى أن إرداتهم علّة معدّة للتشريع الإلهي، إلا أن مصدر التشريع في الحقيقة نابع من إرادة الله. مثلاً: تحصل لدى النبي صلى الله عليه وآله إرادة بتحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة المشرفة، فيعمل الله على

تحقيق إرادته، ويشرع تحويل القبلة. ومن هذا القبيل الموارد التي يعبّر عنها في الروايات بـ «فرض النبي».

د ـ تفويض أمر هداية وقيادة وتعليم وتربية الناس لتدبير وعزم النبي والإمام؛ لمعرفتهم الجيدة بمصالح ومفاسد الناس، ولا يختارون إلا ما فيه رضا الله ومصلحة الناس.

هـ ـ تفويض بيان المعارف والأحكام الدينية إلى تشخيص النبي والإمام؛ لتناسب قابلية الأفراد ومقتضيات المكان والزمان.

و ـ تفويض كيفية تقسيم الأنفال والخمس والأموال التي يحصل عليها النبي والإمام وفق ما يراه من المصلحة بين أفراد المجتمع.

وبالالتفات إلى المعاني الصحيحة والباطلة للتفويض يمكن الحكم بشأن روايات التفويض. فالروايات التي اعتبرت التفويض شركاً، والمفوِّضة مشركين، وقالت ببطلانه، إنما كانت ناظرة إلى الأقسام الباطلة من التفويض، وأما الروايات التي أثبتت التفويض للنبي أو الإمام فهي ناظرة إلى المعاني الصحيحة من التفويض[٦].

٥. ليس هناك خلاف بين المتكلمين من الإمامية حول المعاني الصحيحة والباطلة من التفويض، فالجميع يرفض التفويض بمعانيه الباطلة، كما يذهب الجميع إلى صحة المعاني الصحيحة. وحيث عدّ الشيخ الصدوق الغلاة والمفوضة كافرين ومشركين تعرَّض لذكر جماعة ذهبت إلى إنكار موت الأئمة عليهم السلام أو شهادتهم، وقالت بأنهم أحياء، وقد اشتبه أمرهم على الناس، أو أنهم ذهبوا إلى أن الله قد فوّض إلى النبي والأئمة أمر الخلق والرزق، وقد صرَّحوا بأن الله قد فوض أمر دينه إلى النبي، حيث قال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾، كما قد فوض هذا الأمر إلى الأئمة عليهم السلام أيضاً[٧]. في حين أن المراد من التفويض؛ بقرينة هذه الآية التي استندوا إليها، هو التفويض في بيان الشريعة إلى الناس بما يناسب الشرائط والظروف.

والأمر الذي ورد في كلام الشيخ الصدوق هو أنه عدّ نسبة علماء قم إلى التقصير في حق الأئمة من علامات الغلاة والمفوضة؛ حيث كان في ضمن مشايخ قم وعلمائهم أشخاص، مثل: محمد بن الحسن بن الوليد، وهو أستاذ الشيخ الصدوق، كانوا يجيزون سهو النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام. وقد قال الشيخ المفيد: «فإن صحّت هذه الحكاية عنه فهو

مقصّر؛ إذ يقوم الاعتقاد الصحيح على عدم سهو النبي والإمام. وأضاف: وقد وجدنا جماعة وردوا إلينا من قم يقصّرون تقصيراً ظاهراً في الدين، ورأينا منهم من يقول بأن الأئمة ملتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون. وهذا هو التقصير الذي لا شبهة فيه. وعليه لا ينبغي اعتبار من يذهب إلى تقصير مشايخ قم في حقّ الأئمة من المفوّضة»[٨].

وعليه فإن ما عدّ مورد اختلاف بين مشايخ قم وغيرهم من العلماء الشيعة لم يكن واحداً من معاني التفويض المذكورة في مقال (إعادة قراءة الإمامة) من علائم التفويض المعتدل، الذي ادّعى صاحب المقال مخالفة مشايخ قم له، وإنما الاختلاف كان في مسألة جواز سهو النبي والإمام وعدم جواز ذلك، وبيان كيفية وحدود علم الإمام.

٦ـ إن الروايات التي تفيد أن ما فوّض إلى النبي من أمر الدين قد فوّض إلى الأئمة من أهل البيتعليهم السلام أيضاً لا ربط لها بما له دخل في الوحي التشريعي. وإنما هي تشمل الموارد التي تتعلق بها إرادة النبي وآلهعليهم السلام، وتمّ تأييدها بواسطة الوحي التشريعي، أو الموارد التي عبّر عنها بـ (فرض النبي). كما تشمل موارد أخرى، من قبيل: التفويض في كيفية بيان أحكام الشريعة للناس. فقد وصلت تلك الأحكام إلى النبيصلى الله عليه وآله عن طريق الوحي، وقام هو بإيصالها إلى الإمام المعصوم، الذي يقوم بدوره ببيانها وفقاً للمصالح. وهذا النوع من التفويض بين النبي والإمام، ولا دخل للوحي التشريعي في هذا المجال. وعليه ليس هناك من داعٍ لتوهُّم أن هذا النوع من الروايات يحول دون تأثير الوحي النبوي. وإنما نشأ هذا التوهم من التسرّع وعدم الدقة في البحث. ومن هذا القبيل التوهم القائل بأن المتكلِّمين وفقهاء الإمامية حيث ذهبوا إلى انتقال جميع صلاحيات الإمام إلى الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة قد جردوا عصمة الإمام وعلمه بالغيب من معناه ومحتواه؛ لأنهم أثبتوا للفقيه ذلك النوع من اختيارات الإمام الذي لا دور فيه للعصمة وعلم الغيب. والحصيلة أن المتكلمين وفقهاء الشيعة لم يقولوا بتفويض جميع شؤون النبيصلى الله عليه وآله إلى الإمامعليه السلام، ولم يقولوا بتفويض جميع شؤون الإمامعليه السلام إلى الفقيه، ولم يتجاهلوا دور الوحي النبوي، ولا دور العصمة، وعلم الإمام بالغيب.

التوكل والتوسّل، انسجام أم تنافر؟

ليس هناك في التفكير الإسلامي أية منافاة بين التوكل والتوسل. فالإنسان المؤمن

متوكل على الله في جميع أموره وشؤونه، وفي الوقت نفسه يتوسل بمختلف الوسائط التكوينية والتشريعية الموافقة لحكم العقل والشرع. إن حقيقة التوسل بالنبي صلى الله عليه وآله وأهل البيت الأطهار عليهم السلام لا تعدو حقيقة الدعاء والاستغفار والشفاعة بهم، وهو درس تعلمه المسلمون من القرآن، وقامت سيرة المتشرعة عليه، ولم يخالفه إلا الوهابية.

من الخصائص التي تميّز مدرسة أهل البيت عليهم السلام الاعتدال والابتعاد عن الإفراط والتفريط. وإنك لترى العقل والوحي والتعقل والتعبد والتوكل والتوسل تسير بأجمعها على وتيرة متناغمة في هذه المدرسة، يكمل بعضها بعضاً، لتكون بمجموعها نظاماً فكرياً وعملياً معتدلاً، ومشكلاً صراط الله المستقيم. ويجب قراءة الأدعية والزيارات الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في وحدة منتظمة، ولا بد من تجنب القراءة الانتقائية. ويمكن مشاهدة التوكل والتوسل جنباً إلى جنب في جميع الأدعية بنحوٍ من الأنحاء. فقد تكررت الصلاة على محمدٍ وأهل بيته في أكثر أدعية الصحيفة السجادية، وكان ذكر النبي وأهل بيته حلقة الوصل بين الخالق والمخلوق. وإن الالتفات إليهم يمهد الطريق أمام الارتباط بالله تعالى. وإن الإمام السجاد يسأل الله في الدعاء الثالث عشر من الصحيفة السجادية، بعد الصلاة على محمد وآله، أن يجعلهم سبباً لقضاء حاجته، حيث يقول: «واجعل ذلك عوناً لي، وسبباً لنجاح طلبتي».

ومن جهة أخرى إذا دققنا في الأدعية المعروفة بخصوصية التوسل لاتضحت لنا هذه الحقيقة، وهي أنها تعود في روحها وأساسها إلى التوكُّل على الله تعالى. فان دعاء التوسل ـ مثلاً ـ يفتتح بالمسألة من الله تعالى، ويختتم بالتضرع إليه والطلب منه. وأما في دعاء الفرج فليس هناك من حقيقةٍ غير الطلب من الله. مضافاً إلى أن مضمون هذا الدعاء قد ورد بتفصيل أكثر في دعاء عرفة للإمام السجاد عليه السلام في الصحيفة السجادية.

إن هذه الملاحظات تثبت أن التسرّع في البحث، وتبنّي الأحكام المسبقة، وانتهاج الطريقة الانتقائية، وعدم التتبع والدقة اللازمة، تعد من آفات البحث الديني، وآفات النقد والإصلاح في مجال المعرفة الدينية. نسأل الله تعالى أن يبعد عنا شبح هذه الآفات، وأن يجعل أقوالنا وكتاباتنا وأفكارنا وأفعالنا في مرضاته، وأن يجعلها في خدمة الإسلام والإنسانية.

الهوامش

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ١٩٢، المعروفة بالقاصعة.

(٢) نهج البلاغة، الكتاب ٤٥.

(٣) بحار الأنوار ٢٥: ٣٤٦.

(٤) المصدر السابق: ٣٢٩.

(٥) المصدر السابق.

(٦) راجع: بحار الأنوار ٢٥: ٣٤٦؛ مرآة العقول ٣: ١٣٢ ـ ١٤٤؛ المازندراني، شرح أصول الكافي ٦: ٥٣ ـ ٥٤.

(٧) الصدوق، الاعتقادات: ٧٣ ـ ٧٥.

(٨) تصحيح الاعتقاد: ١١٣ ـ ١١٤.

الإمامة، العدالة، العقلانية

نقد أقوال الشيخ محسن كديور حول الإمامة

أ. ذبيح الله إسماعيلي(*)

ترجمة: السيد حسن الهاشمي

تمهيد

لاشك في أن (الإمامة) من أهم مميزات التشيع؛ إذ لولاها لن يكون هناك مذهب اسمه التشيع. ومن هنا سنذكر أهمية الإمامة من وجهة نظر الثقافة الشيعية، مما يعكس المباني المحكمة والراسخة في باب خلافة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله. فكما جاء في الكتب الكلامية المختلفة للمتكلّمين الشيعة فإن مسألة الإمامة تحظى بنفس الأدلة العقلية المتقنة التي تثبت موضوع (النبوة والرسالة)، بمعنى أن الله تبارك وتعالى؛ لحكمته، لا يترك الناس دون إيضاح طريق السعادة لهم، ولذلك لن يتركهم دون هداية إلهية تتمثل في هداة يرسمون سبل التكامل وبلوغ المقاصد. ومن هنا يطلق على الإمام اسم الحجّة؛ لأنه يضع أمام الناس طريقاً ومحجّة لاحبة.

إن سعادة المجتمعات الإنسانية تبدأ بنبوة الأنبياء ورسالتهم، وتتواصل بإمامة الأولياء الإلهيين. وإن أهم شرائط الإمامة، مثل أسس الرسالة والنبوة، تتمثل في العصمة، والإعجاز، والعلم الكامل (أعم من العلوم الغيبية والعلوم العادية)، والنصب الإلهي. إلا أن فرق الإمام عن النبي يكمن في أن النبي، مضافاً إلى مسألة الإمامة والزعامة في حياته، يحمل أيضاً أعباء الرسالة واستلام الوحي وإبلاغ الشريعة، في حين أن الإمام ليست له مثل هذه الخصوصية، فلا ينزل عليه الوحي الرسالي، وإنما يتحمل فقط أعباء شرح وبيان تعاليم الوحي بلا زيادة أو نقيصة. وقد جاء في فلسفة الإمامة، مضافاً إلى ضرورة أصل

(*) باحث في علم الكلام الإسلامي.

قيادة المجتمع التي تطبق عليها جميع النحل والملل، أنها تكمن في مرجعيته الدينية لشرح ما لم تتهيأ للنبي فرصة شرحه، فلابد أن يتكفل ببيانها شخصٌ مثلُ النبي، معصومٌ من الخطأ، مدعومٌ بالعلوم الغيبية وحقائق المعارف الإلهية التي ورثها عن النبي؛ ليقدمها للناس بلا زيادة أو نقيصة، كي لا يشاب الدين وتعاليم النبي بسبب اجتهادات العقل البشري الذي لا يخلو من الخطأ والنسيان. ومضافاً إلى ذلك فإن للإمامة في الثقافة الشيعية معنى أعمق وأدق، وهو عنصر (الولاية) التي تكمن في صلب الإمامة، وهو ما يعبر عنه في الروايات أحياناً بـ (ولي الله، وحجة الله، وعين الله، وما إلى ذلك)، بمعنى أنه لا بد أن يكون هناك في كل عصر إنسان كامل يحمل المعنوية الكاملة للإنسانية، ومحيطاً بكل شيءٍ وكل مكان وجميع شؤون الحياة الإنسانية، الظاهر منها والباطن؛ ليتمكن من الهداية، وتتوفر فيه القدرة على الإيصال إلى المقصد وهداية الناس عملياً؛ لنيل الحياة الإلهية الطيبة لجميع أفراد الإنسانية. ومن هنا قيل في بيان الفرق بين الإمامة والرسالة: إن جوهر الإمامة ليس صرف إراءة الطريق والهداية، التي هي وظيفة كل نبي ورسول، بل وكل مؤمن حريص على نجاة البشرية، بل هي نوع ولاية على تصرفات الناس وإيصالهم إلى الكمال الإلهي المنشود. وعلى أساسٍ من هذه (الولاية الباطنية) قيل بشأن الإمام: «لا تخلو الأرض من حجة وإلا لساخت بأهلها».

مقولات محسن كديور حول الإمامة والعقائد الشيعية

ومع هذا التوضيح الذي قدّمناه للإمامة من وجهة نظر التشيع نعود إلى الموضوع الذي نروم معالجته، وهو أنه في كل حين يظهر من هنا وهناك من يتحدث عن الإمامة والقيادة عند الشيعة بأمور لا تنسجم مع فهم التشيع للإمامة، بل وتنفي التشيع والإمامة القائمة على العصمة. ومن ذلك ما قام به الشيخ محسن كديور بمناسبة أيام عاشوراء، وأهدى إلى سامعيه مطالب مما جادت به قريحته وتفتّقت عنها أفكاره، حيث ذكر في محاضرة تحت عنوان: (إعادة قراءة الإمامة في ضوء الثورة الحسينية)، والتي نقلت في صحيفة شرق، العدد: ٧١٣ـ٧١٤، ص١٨، الصادرة في يوم الأحد والاثنين، بتاريخ ١٣ـ١٤/ إسفند/ ١٣٨٤هـ ش، بحوثاً جديرة بالملاحظة، ولا يمكن غض الطرف عنها من الناحية العلمية والاعتقادية. وهنا سنذكر بعضاً من كلمات الشيخ كديور، والتي شكلت محور

أقواله، ثم نتعرض لها بالنقد والتحقيق؛ لنبين صحتها من سقمها.

فبعد أن ذكر الشيخ كديور في هذه المحاضرة تحليلاً عن المسائل المعرفية للإسلام الحسيني تعرض إلى المسألة المحورية، يعني أصل الإمامة، وقال:

١ـ «إن من المفاهيم التي خضعت للتغيير على طول التاريخ مفهوم (الإمامة). أجل، كان الحسين إماماً».

٢ـ «ما معنى الإمام؟ كيف عرّف الإمام الحسين نفسه في خطابه لأهل مكّة والبصرة والكوفة وكربلاء؟ كم تبعد المسافة بين الإمامة التي بيّنها الحسين بن علي عليه السلام والإمامة التي يمكن ملاحظتها في نهج البلاغة والنصوص الدينية المعتبرة من جهة والإمامة التي يبلغ لها بعض الناطقين الرسميين في المحافل المذهبية من جهة أخرى؟ إنه كالبعد بين السماء والأرض. فقد تعرض مفهوم الإمامة من القرن الأول إلى يومنا هذا إلى إبراز وتضخيم في بعض أبعاده، بينما تعرضت أبعاد أخرى إلى التخفيف والضعف. وإن ما تمّ تضخيمه هو نوع من التقديس في مجال الإمامة، في حين لا نشاهد لذلك أدنى أثر في القرون الأولى».

كما قال في توضيح هذه المسألة: «ذكرنا في محاضرات شهر رمضان المبارك أن التشيع عبارة عن قراءة علوية عن الإسلام النبوي. والذي يميز التشيع من سائر القراءات الإسلامية الأخرى أن الفهم العلوي أكثر عقلانية وأكثر عدلاً وعرفاناً من القراءات الأخرى». وقال في استنتاجه من المطالب المتقدمة: «لو أخذنا هذه المميزات الثلاثة في عصرنا الحاضر لوجدنا أن الإمامة، التي تمثل الركن الأساس للتشيع، هي التي تنشر التعقل وتروّج له. إن ما يتم التأكيد عليه في المحافل الدينية هو الجانب الميتافيزيقي في الأئمة، أي الأمور التي تجعل من المستحيل على الآخرين أن يكونوا مثلهم، ويجعلهم عليهم السلام في طبيعتهم ممتازين عن سائر الناس».

٣ـ «إن هذا النوع من المسائل إما لم يكن موجوداً في القرن الأول والثاني، أو إذا كان موجوداً فهو في غاية الندرة. فما يؤكِّد عليه الإمام علي والنصوص المعتبرة المنقولة عن الأئمة هو بيان بشريتهم. وما يؤكدون عليه هو نوع من الأفضلية العلمية والبصيرة والتهذيب وطهارة النفس وعقل الدراية في قبال عقل الرواية».

٤ـ «لم أجد في موضع أن الإمام الحسين قد أجاب عن السؤال المهم القائل: من هو

الإمام؟ بقوله: الإمام هو المنصوب من الله، الإمام هو المنصوص من قبل رسول الله، الإمام هو المعصوم، الإمام هو العالم بالغيب. وهذه هي الصفات التي تشكل المربّع المعروف عندنا بالإمامة في علم الكلام، وهي: العصمة، وعلم الغيب، والنصب الإلهي، والنصّ من قبل النبي. وهي الصفات الأربع التي أخذ متكلِّمونا يردِّدونها منذ القرن الثالث والرابع فما بعد. وكلما تقدم بها الزمن أخذت بالاتساع والتضخم. ولم تصدر هذه المفاهيم على لسان الأئمة في القرون الأولى إلا نادراً».

كما يدعي الشيخ كديور «أن الشيعة الأوائل، من أمثال: سلمان، وأبي ذر، والمقداد، وعمار، وكميل، ومالك الأشتر، وأبي بصير، وزرارة، ومحمد بن مسلم، وغيرهم، لم يعرفوا الإمامة على النحو الذي ذكره المتكلِّمون».

٥ـ قال الشيخ كديور في موضع آخر من كلامه، بشأن كلمة الإمام الحسين عليه السلام، حيث قال: «ولكم فيّ أسوة»: «إن الأسوة إنما تتحقق إذا كان هناك بين الإمام والمأموم نوع من المشابهة والسنخية، وتكمن هذه السنخية في إمكان بلوغ المأموم مرتبة الإمام». ثم قال في ضمن بحثه، مذعناً بصحة مفاهيم العصمة وعلم الغيب للإمام: «لا أريد أن أقول إن هذه المفاهيم باطلة، وإنما الذي أريد قوله هو أن ماهية الإمامة في بدايتها كانت شيئاً آخر مغايراً لما هي الآن. فما كان في أول الأمر هو القرآن والعدالة واتّباع الحق وتهذيب النفس، ثم تحول بالتدريج إلى النصب والنص والعصمة وعلم الغيب».

٦ـ وقال بشأن تبرير قبول الإمام علي عليه السلام بالخلافة: «لقد عرّف الإمام علي نفسه بوصفه عالماً، ويمكن للآخرين أن يكونوا علماء أيضاً. إن الإمام علي؛ بسبب ملازمته للنبي، وتهذيبه لنفسه، وتمكنه من تجسيد أصول الدين والمعارف المذهبية في نفسه أكثر من غيره، كان أعلم من الآخرين. فليس البحث في نفي وإثبات مراتب علم علي وآل علي، وإنما البحث في شرطية علم الغيب وعدمها. وعلى كل حال فإن أصل علمه للغيب لا يشكل محور بحثي، وإنما محور بحثي هو شرطيته في تحقق الإمامة».

٧ـ وفي نهاية كلامه قال الشيخ كديور في بيان هذا الفهم وتحليل الإمامة مستنتجاً: «الخلاصة هي أنه منذ القرن الأول إلى القرن الرابع قد حصل تغيير كبير في معالم مذهبنا. وللأسف الشديد فإن أكثر الكتب التي بين أيدينا أو جميعها تعود إلى فترة ما بعد حصول هذا التغيير، حيث لم يصل إلينا شيءٌ مكتوب من القرن الأول

والثاني».

ثم أضاف: «لو أننا قارنّا صورة ديننا المعاصر، الذي يعتمد على الصفات الميتافيزيقية للأئمة، بأدعية الشيعة لوجدنا هناك نوعين وسنخين من الأدعية والزيارات: السنخ الأول: يعود إلى التفكير الأول (التشيع القديم)؛ والسنخ الثاني: يعود إلى التفكير الثاني (تشيع المفوّضة المعتدل).

ويتمثل السنخ الأول في دعاء كميل، ودعاء أبي حمزة، وأدعية الصحيفة السجادية، والمناجاة الشعبانية، ودعاء عرفة، حيث لا نجد في هذه الأدعية حتى كلمة واحدة في التوسل والتوكل على غير الله، فكل ما هناك هو اتصال مباشر بالله تعالى. وهذه هي الصورة الأصلية للتشيع والإمامة، والتي نسعى إليها وننشدها».

٨ـ عمد الشيخ كديور إلى تقسيم مختلف الأدعية والزيارات إلى قسمين. وذكر أن اختلافها دليل على وجود فهمين للدين. وقال: «لمعرفة هذين النوعين يمكن إجراء مقارنة بينهما. فمثلاً: يمكن المقارنة بين دعاء التوسل ودعاء كميل، وبين دعاء الفرج ودعاء أبي حمزة، وبين دعاء الندبة ودعاء عرفة. وعندها يتبين لنا وجود رؤيتين عن الدين».

٩ـ بل تخطى الشيخ كديور حدوده أكثر من ذلك، حيث قال: «اسمحوا لي بالقول: إن هناك مذهبين عندنا، ونوعين من التشيع. فهناك تشيع تميِّزه خطبة سيد الشهداء في يوم عاشوراء، وخطب نهج البلاغة، ودعاء عرفة للإمام الحسين؛ وتشيع آخر يميّزه التوسّل والشفاعة بالأئمة بدلاً من التوكّل. ويكفي أن نجري مقارنة بين هذين النوعين من التشيع لنصل إلى نتيجة تحدّد مصير التشيُّع الأول. فيجب أن نفكك بين هذين التشيُّعين لنتابع الطريقة التي أدّت إلى تبديل أحدهما بالآخر».

نقد مقولات كديور

إن هذه المطالب تشكل محور خطاب الشيخ كديور، وقد نقلناها بلفظها. ومن هنا سنبدأ بالإجابة عنها جميعاً باختصار:

١ـ أين تعرّض مفهوم الإمامة للتغيير؟!

ما معنى قولكم: إن مفهوم الإمامة قد تعرض إلى تغيير شديد؟ فأي شأن من شؤون

الإمامة قد خضع لهذا التغيير؟ هل الإمامة التي بيَّنها رسول الله منذ أن صدع بالرسالة في حديث الإنذار والمنزلة وما كان في غدير خم، أو الروايات المأثورة عن الأئمة الأطهار، ولا زال الشيعة يعتقدون بها، وتحتوي على أربعة عناصر أساسية، تشكل المحاور المميزة لمذهب التشيع من غيره، وهي: أ ـ العصمة المطلقة (من جميع الذنوب والأخطاء)؛ ب ـ علم الغيب؛ ج ـ النصب والتعيين الإلهي؛ د ـ تصريح النبي الأكرمﷺ. وجميع هذه العناصر ذات جذور قرآنية. وقد تعرض العلماء العظام ـ قديماً وحديثاً ـ لهذه الأركان الأربعة. وذكروا الكثير من البحوث مع ذكر الشواهد والأدلة المتقنة. ودافعوا عن مباني الإمامة. فإذا كان المراد من التغيير في مفهوم الإمامة أن العصمة والإعجاز وعلم الغيب والتنصيب والنص لم تكن مطروحة في أصل الإمامة بادئ الأمر، ثم أقحمت فيها، كما تم التصريح به في محاضرة الشيخ كديور، فهو كلام مخالف للقرآن الكريم والأحاديث الكثيرة المأثورة عن أهل البيتعليهم السلام؛ إذ إن المسألة الأساسية للعصمة أو النص ونصب الإمامة متجذرة في القرآن الكريم، حيث يتفق الشيعة والسنة على أن آية التطهير الواردة في سورة الأحزاب مختصة بأهل البيت، ولا يفهم منها سوى العصمة الشاملة من الخطأ. كما لم يكن هناك أي اختلاف بين الشيعة ـ منذ البداية وإلى يومنا هذا ـ حول نصب الإمام، بل تشهد نصوص أهل السنة بأن النبي الأكرم قد صرح في غدير خم بالخلافة لعليعليه السلام بأمر الله تعالى. وقد تم بيان جميع ذلك في كتاب «الغدير»، للعلامة الأميني، بشكل تفصيلي مدعَّم بالأدلة والبراهين. وعليه لا يعني التغيير في مفهوم الإمامة سوى التشكيك في بديهيات أصول الإمامة.

٢ـ عبثية الإمامة وفقاً لمقولات كديور!!

إنه في محاضرته، وبدلاً من اعتماد الأركان الأربعة المذكورة: (العصمة، وعلم الغيب، والنص، والتنصيب)، يقول: «إن المحاور التي تميّز التشيع من سائر المذاهب الأخرى أمور ثلاثة، تتمثل في أن فهم الإمام عليعليه السلام للإسلام أكثر عقلانية، وأكثر عدلاً، وأكثر عرفاناً، من القراءات الإسلامية الأخرى». ثم قال: «إن مفهوم الإمامة وشكل التشيع الأصيل يقوم على الدعوة إلى التعقل، إلا أن ما يتم التأكيد عليه في المحافل الدينية هو الصفات الميتافيزيقية في الأئمةعليهم السلام». وعليه نتساءل: إذا كانت الإمامة

على النحو الذي يرسمه الشيخ كديور فما هي الحاجة إلى العصمة والتعيين والتنصيص وعلم الغيب؟ إذ إنه بنفسه يقول: إن هذه الصفات ميتافيزيقية، وهي نوع من تقديس الأئمة، في حين أن الأئمة لا يختلفون عن غيرهم سوى أنهم على شيءٍ من الأفضلية! وعليه لا يمكن إثبات الحجية لكلام الإمام ولا تجب طاعته؛ إذ ما دامت الإمامة مفهوماً بشرياً، وليس ميتافيزيقياً (إلهياً)، لا يعود هناك فرق بين الإمام وغيره. وعليه لا يكون هناك دليل على جعله ملاكاً لمعرفة الدين، والاستناد إلى قوله وفعله وتقريره؟ أفلا يعد هذا الكلام هو التغيير والاستحالة في أصل المذهب؟!

٣ـ معنى بشرية الإمامة ومفهوم التأسي

ذهب الشيخ كديور في كلامه إلى عدم اعتبار المسائل المحورية في الإمامة (العصمة وعلم الغيب وما إلى ذلك) من القرن الأول والثاني، وقال: «تم التأكيد في القرون الأولى على بشرية الأئمة، وإثبات نوع من الأفضلية العلمية، والبصيرة، والتهذيب، وعقل الدراية».

والجواب: إن بشرية الأئمة هي كبشرية الأنبياء التي صرّح بها القرآن الكريم، وهذه البشرية لا تتنافى مع العصمة والإعجاز وعلم الغيب؟ فهم مع بشريتهم لم يكونوا بشراً عاديين، وإلا لما استحقوا مقام الإمامة، قال تعالى: ﴿**أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لا يَهِدِّيَ إِلا أَن يُهْدَى**﴾. ولهذا الجانب الذي يفوق البشر العادي نجد الإمام علي‏ عليه السلام يقول في نهج البلاغة: «لا يقاس بنا أهل البيت أحد من الناس»، وقوله عليه السلام: «سلوني قبل أن تفقدوني».

إن التأسي بالأئمة الأطهار لا يعني بالضرورة أن يكونوا أفراداً عاديين، كي يمكن التأسي بهم، فإن التأسي بهم لا يعود إلى عصمتهم وعلمهم بالغيب، التي هي من خصوصياتهم، ولا يمكن لغيرهم أن يكون كذلك (وهي المغالطة التي ارتكبها الشيخ كديور)، بل إن التأسي إنما هو في التكاليف الإلهية، والقيام بالوظائف الدينية، حيث يمكن للأئمة أن يكونوا في ذلك مثالاً يحتذي به جميع المؤمنين. ولكن في الوقت نفسه لا يمكن للإمام أن يكون أسوة لغيره دون أن يكون معصوماً وعالماً بالغيب وما إلى ذلك؛ وذلك لعدم ضمان صحة الطريق وسلامة الهداية إلا بالعصمة وعلم الغيب. فبما أن الإمام

معصوم من الذنب والخطأ، وبما أنه يتمتع بعلم الغيب، لا يتطرق الشك إلى هدايته، وسيكون كلامه وفعله أسوة للدين والتدين، وإلا لم يكن هناك معنى لاتباعه والامتثال لأوامره. ولكن من زاوية أخرى حيث يتمتع الأئمة بمؤهّلات القيادة، كالعصمة والاختيار الإلهي، ولا يمكن للآخرين بلوغها، لا يمكن القياس والمقارنة بينهم وبين غيرهم.

٤ـ مزعمة عدم وجود خصائص الإمامة الأربع في النصوص الدينية!

قال الشيخ كديور في موضع آخر من كلامه: «لم أعثر على كلام للإمام الحسين عليه السلام يتحدث فيه عن العصمة وعلم الغيب والنصّ على الإمام والتنصيب الإلهي». وادعى أن هذه الأركان الكلامية المعروفة إنما ظهرت في القرن الثالث فما بعد، ولم يكن لها أثرٌ في القرنين الأولين.

وهذا الكلام عجيب من مثله حقاً، وهو المطّلع على النصوص الدينية! لا نتصور أن الشيخ كديور يقول مثل هذا الكلام عن جهل أو غفلة؛ إذ إن من له أدنى معرفة في عقائد الشيعة يعلم أن هذا الكلام لا أساس له من الصحة. ويكفي أن نلقي نظرة واحدة على الآيات والروايات الكثيرة الواردة في منزلة الإمامة العظيمة والجليلة؛ ليتضح أن الاعتقاد وعلم الغيب والتعيين والتنصيص ـ قبل أن يظهر في آراء المتكلمين ـ قد ضرب بجذوره في أعماق كتاب الله وسنة المعصومين عليهم السلام. وبعد ثبوت آية التطهير والولاية والإمامة وأمثالها، والروايات الكثيرة المأثورة عن الأئمة في بيان الولاية والإمامة، والتي أضحت محوراً لأقوال المتكلمين الشيعة، ولا تزال، لا يبقى أدنى شك في أن مفهوم الإمامة المتجذر عند الشيعة لا يتعدى الأركان الأربعة (العصمة، وعلم الغيب، والنص الإلهي، والإعلان النبوي). وعليه لا معنى لأن يقال: «إن العناصر الأربعة في باب الإمامة قد ظهرت في القرون التالية، ولم تكن موجودة في بداية الأمر». وإذا تجاوزنا ذلك وفرضنا أن الفرصة قد توفرت للإمام الحسين عليه السلام لبيان الإمامة وشروطها الأساسية، فإن هذا لا يشكل دليلاً على الاعتقاد ببشرية الإمامة. فهل يختلف الأئمة الآخرون، وخاصة الإمامين الباقر والصادق إلى الإمام العسكري، وحتى الإمام الحجة عجل الله فرجه، في بيان مقام الإمامة الرفيع وشؤونها الإلهية العظيمة عمّا قاله الإمام الحسين عليه السلام؟! ألا تكفي كل هذه الروايات والشواهد، التي

تجاوزت حدّ التواتر، في توضيح مقام الإمامة الشامخ والقيادة المعصومة؟ أفلا يعدّ هذا التشكيك في بديهيات مسائل الإمامة إنكاراً لنور الشمس، وتجاهلاً للحقائق الناصعة واللاحبة؟!

٥ـ خلط كديور بين التأسّي والمشابهة

ويذهب الشيخ كديور في موضع آخر من كلامه إلى أن التأسي بالإمام يلزم منه أن تكون هناك مسانخة بينه وبين الآخرين. وعليه يجب أن يكون مثل الآخرين؛ ليتمكنوا من التأسي به. وهذا إنما يكون إذا اعتبرناهم عدولاً، وأنهم لا يجانبون الحق، دون اعتبارهم معصومين عالمين بالغيب ومنصوبين من قبل الله، حيث يستحيل التأسي بهم من هذه الجهات.

وكما تقدم أن قلنا: إن حيثيات الأئمة الأطهار مختلفة. فبما أنهم هداة وحفظة للدين ومبينون للشريعة يجب اتصافهم بالعصمة، ويجب أن يتمتعوا بعلم غيبي ودعم إلهي خاص؛ ليمكن الوثوق بما يبلغون. ومن هذا البعد لا يمكن للآخرين أن يكونوا مثلهم قطعاً، فلا يمكن التأسي بهم من هذه الناحية. ولكن هناك أبعاداً أخرى يكون الإمام فيها مكلّفاً كسائر المكلّفين، وبذلك يكون أسوة للناس. وعليه فإن المزايا العلمية والعملية، التي وصلت إلينا عبر سيرتهم أو الأدعية والعقائد والأخلاق، فيها الكثير من الدروس والعبر لأصحاب الدين والعلم والإيمان. وابتداءً من سلمان وأبي ذر والمقداد وعمار إلى آلاف العلماء والعدول والشهداء والمجاهدين الذين بلغوا قمة التكامل الإنساني فإن تكاملهم كان بسبب تأسيهم وامتثالهم لأهل بيت العصمة والطهارة، وانتهالهم من معينهم. وعليه لا ينبغي الخلط بين مقومات الإمامة والقيادة، التي هي من مقولة الاستحقاقات الفردية للإمام، وبين سيرة الإمام وسلوكيته، التي هي من مقولة التكليف وأداء الواجبات. والتأسي بالإمام إنما يكون في الحيثية السلوكية والإيمانية من حياة الإمام، أما القيادة والهداية فتعود إلى حيثية العصمة الإلهية والعلم اللدني والغيبي. وعلى كل حال فإننا ننصح الشيخ كديور، بدلاً من التشكيك في المسائل الكلامية العميقة والمتعلقة بالإمامة، أن يصرف جهده في فهم المسائل الدينية بشكل صحيح، وأن يتجنب التنظيرات المتسرّعة وغير الصائبة، فإن ذلك أقرب إلى التعقل، وأدنى من رعاية التقوى العلمية.

٦ـ هل يجوز القول بأنّ عليا عالمٌ كالعلماء!!

ادعى الشيخ كديور في موضع آخر من كلامه «أن الإمام علي قد عرف نفسه عالماً يمكن للآخرين أن يكونوا علماء مثله. غاية الأمر أنه بسبب كثرة مجالسته للنبي أصبح أعلم من غيره. إلا أن البحث ليس في نفي وإثبات مراتب علم علي وآل علي، وإنما البحث في شرطية علم الغيب في الإمامة وعدم شرطيته».

والجواب عن ذلك:

أولاً: دعوى أن الإمام علي لم يكن إلا عالماً عادياً، وربما كان نصيبه من العلم أكثر من غيره، ويمكن للآخرين أن يكونوا مثله، قد ادعاها آخرون، مثل: أبي هريرة، حيث قال: إنه حفظ آلاف الأحاديث عن النبي الأكرمﷺ. وهي مما يستند إليه في الكتب المعتمدة عند أهل السنة. وإن صحيح البخاري وصحيح مسلم وغيرهما من الأمثلة البارزة على رواية أحاديث أمثال أبي هريرة الدوسي.

ثانياً: إن هذا الكلام لا ينسجم مع الحديث المعروف عن رسول اللهﷺ، حيث قال عن عليعليه السلام: «أنا مدينة العلم وعلي بابها»؛ وذلك لأن هذا الحديث يفيد بيان علوم جمّة وغير متناهية لا ينالها إلا وليٌّ معصومٌ. كما أن كلام الشيخ كديور المتقدِّم يتنافى وقول الإمام علي نفسه: «سلوني قبل أن تفقدوني».

ثالثاً: ليس الكلام في تمكُّن الآخرين من الوصول إلى المرتبة العلمية التي بلغها الإمام عليعليه السلام، وإنما الكلام في المقارنة بين علي والآخرين. وهو كلام اعتباطي؛ إذ كيف يمكن المقارنة بين الإمام وغيره والحال أن النبي الأكرم قال في حقه: «علي مع القرآن، والقرآن مع علي»، وأنه «بمنزلة الكعبة في الهداية»، و«علي مع الحق، والحق مع علي، يدور معه حيثما دار»، وأن حبّه وبغضه علامة الإيمان والنفاق، وقول النبي له: «يا علي، سلمك سلمي، وحربك حربي». ومن هنا استدل الخواجة نصير الدين الطوسي في «التجريد» على إثبات كفر وفسق الذين خالفوا علياًعليه السلام وحاربوه.

رابعاً: إن ما يقال من التشكيك في شرطية علم الغيب في الإمامة كلام باطل، ولا ينسجم مع الأصول المتفق عليها بين الشيعة في باب الإمامة. فالإمامة التي يتحدث عنها الشيعة هي هداية الناس نحو السعادة المطلقة؛ بغية تحقيق التكامل الحقيقي والغاية من خلق الإنسان. ولا يتأتى ذلك إلا إذا تولى القيادة أشخاص معصومون، ويتمتعون بإحاطة

شمولية، ويعلمون بجميع الأمور. ومن هنا قال الإمام الصادق عليه السلام: إن علوم الأولين والآخرين عند الإمام المعصوم، وان الحكمة الإلهية تقضي بأن يعلم الإمام جميع ما يحتاجه الناس.

وعليه هل يمكن مقارنة الآخرين بعلي عليه السلام وآله، والحال أن علم الآخرين بالمقارنة إلى ما يعلمه علي عليه السلام وآله هو من قبيل قياس المعدوم باللامتناهي.

٧ـ بطلان مزعمة التحوّل في العقائد الشيعية

إن ما ذهبتم إليه في كلامكم من الادعاء بحدوث استحالة جادّة في معالم المذهب، ومرادكم من هذه الاستحالة ـ طبقاً لصريح عبارتكم ـ الاستحالة في مسائل العصمة، وعلم الغيب، والنص والتعيين الإلهي في الإمامة، وذلك منذ القرن الأول إلى القرن الرابع، فهو عارٍ عن الصحة في مختلف الأبعاد:

أولاً: إن مسألة العصمة وعلم الغيب وكل المسائل الأساسية حول الإمامة وموقعها العلمي والثقافي عند الشيعة قد قامت عليها الأدلة العقلية، مضافاً إلى الأدلة النقلية والروايات المأثورة عن رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام، مما لا يسعنا ذكره هنا رعاية للاختصار.

ثانياً: لو سلمنا أن هذه البحوث تعود إلى القرن الثالث والرابع فإننا نقول: إن دراسات المتكلمين في باب الإمامة وشروطها تقوم ـ مضافاً إلى الأدلة العقلية ـ على أحاديث المعصومين عليهم السلام. من باب المثال: نجد أن كتباً، من قبيل: بصائر الدرجات (في القرن الثالث)، والمقنع في الإمامة (القرن الخامس)، وأصول الكافي (القرن الرابع)، وكشف المراد وشرح التجريد (القرن السابع)، والطرائف (القرن السابع)، وإثبات الهداة (القرن الحادي عشر)، والذخيرة (القرن الرابع)، والغدير (القرن الرابع عشر)، وأمثالها، مفعمة بمختلف الأحاديث المأثورة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام، ويستند إليها كمصادر للبحوث الكلامية، ومنها: الإمامة. ومن هنا ينشأ تعجبنا؛ إذ كيف يمكن له أن يغلق عينيه عن الحقائق الثابتة، ويتفوّه بمثل هذه الكلمات التي تفتقر إلى الوجهة العلمية والعقلية، ولا تنسجم مع الاعتقادات الشيعية؟!

٨ـ أهل البيت عليهم السلام من خلال أدعيتهم، لماذا توجيه سهام النقد إلى الأدعية!!

لقد عمد الشيخ كديور، من خلال تبنّيه للإمامة المستندة إلى الأفضلية العقلية والعلمية، بدلاً من استنادها إلى (العصمة)، و(الإعجاز)، و(علم الغيب)، و(التعيين)، و(التنصيص)، إلى تقسيم الأدعية المأثورة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام. وتوصل من خلال ذلك إلى وجود نوعين من التشيع:

١. التشيع الذي يثبت من خلال دعاء كميل وأبي حمزة والصحيفة السجادية وما شابه ذلك.

٢. التشيع الذي ينبثق من دعاء التوسل ودعاء الفرج.

ويؤكد على أن التشيع الأول تشيُّع بشري، في حين أن التشيع الثاني تشيُّع ميتافيزيقي.

ويرد على هذا الكلام الكثير من الإشكالات أيضاً، ومنها:

الأول: إن جميع الأدعية المأثورة عن أهل البيت، مضافاً إلى إسنادها الرجالي، يشي نصّها ومتنها بصحة انتسابها إلى تلك الذوات المقدسة. وليس بوسع غير الإمام المعصوم، الذي هو حجة الله وولي الله الأعظم، أن يفوه بمثل هذه الكلمات العرفانية السامية والأدبية الراقية. فهل يمكن لغير المعصوم العالم بجميع حقائق الوجود أن يصدع بمثل العلوم والمعارف الخالصة الواردة في نهج البلاغة والصحيفة السجادية ودعاء أبي حمزة ودعاء كميل؟ وهل وجد شخص مثل الإمام علي أو الإمام السجاد يؤدي عبادة رسول الله صلى الله عليه وآله؟ وهل يمكن لشخص أن يدعي معرفة جميع علوم القرآن وظاهره وباطنه مثل الأئمة عليهم السلام؟ وهل هناك من يمكنه أن يأتي بمثل كلمات الإمام الحسين في مجال العرفان؟ وهل يمكن لدعاء عرفة الذي نطق به ذلك الإمام أن يصدر عن غير مصدره الغيبي؟ إلى غير ذلك من التساؤلات الكثيرة.

الثاني: إنه يفصل الأدعية التي تحتوي على التوسل والشفاعة ومدح الأئمة والثناء عليهم وتوسيطهم في حل مشاكل الحياة المادية والمعنوية عن التشيع الأصيل؛ بسبب المحتوى الميتافيزيقي وتقديس الأئمة الأطهار عليهم السلام. في حين أن هذا كلام باطل أيضاً؛ وذلك أولاً: إن التوسل والاستشفاع بالأولياء المعصومين والمقربين من عباد الله لا ربط له بالشرك

والغلو، بل هو عين (التوحيد)؛ وذلك لأن هذه الوجودات المقدسة تعتبر وسائط في الفيض الإلهي، حيث قضت الحكمة الإلهية بقيام عالم الوجود على نظام الأسباب والمسببات. فمثلاً: إننا نجد السحب والرياح والشمس والقمر تجري بانتظام؛ لغاية تنظيم الحياة، ومع ذلك لا يعدّ تنعم جميع المخلوقات، ومنها: الإنسان، بهذه الأسباب منافياً للتوحيد. وهكذا الملائكة الذين يتولون ـ بصريح القرآن الكريم ـ أموراً مثل الحياة والموت لا تنافي التوحيد. ثانياً: إن الشرك والغلو إنما يتحقق إذا اعتبرنا أن أولياء الله يمارسون دور الشفاعة والتوسل على نحو الاستقلال، وأن لهم التأثير بالأصالة والذات؛ وأما إذا قلنا أن تأثيرهم طولي، ويتم بإذن الله، فلا يمكن عدّه من الشرك؛ لأن فعلهم حينئذٍ إنما هو فعل الله. وإن جميع المعاجز والتصرفات التكوينية التي صدرت عن الأنبياء والأولياء عليهم السلام من هذا القبيل، أي إن الله تعالى هو الذي أذن لهم ومنحهم هذه القدرة في إطار هداية الناس إلى الحق، كإحياء عيسى عليه السلام للموتى، التي صرح بها القرآن الكريم. وعليه فجميع الأدعية والزيارات المأثورة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام، سواءٌ أكانت من مقولة التوسل والشفاعة أو غيرهما من المضامين، كلها صحيحة ومنطقية. وإن الإشكال الذي أورد بمنافاتها للتوحيد والتوكل ناشئ عن الأفكار الوهابية الجاهلية، وهي باطلة ولا أساس لها من الصحّة.

الثالث: إن الأئمة الذين أرشدونا إلى طريقهم من خلال الأدعية قد أرشدونا أيضاً إلى هوية الإمامة وحقيقتها من خلال مختلف الزيارات، ومنها: الزيارة الجامعة الكبيرة، وآل ياسين، وأمين الله، وغيرها من الزيارات. وعليه هل يمكن الأخذ ببعض كلمات أهل البيت عليهم السلام في الإمامة وترك الكلمات الأخرى؟! وبذلك فإن التفكيك الذي قام به الشيخ كديور لا يقوم إلا على تفكير هشّ. وإن كانت هناك استحالة فإنما هي في أفكار وعقائد أمثال الشيخ كديور، وليست في حقائق المذهب الناصعة، التي يعني التشكيك فيها تشكيكاً في البديهيات الرياضية والفلسفية والمنطقية.

ونترك الحديث حول الإمامة وتوضيح مبانيها إلى فرصة أخرى، ونكتفي بهذا المقدار من بيان مذهب الإمامة.

وفي الختام لكي نمنح القارئ تصويراً إجمالياً عن مفهوم الإمامة العميق في ثقافة الشيعة نذكر حديثاً عن الإمام الرضا عليه السلام مذكوراً في خاتمة كتاب «أمالي الصدوق»

على النحو التالي: ١ـ بالإمامة يتمّ الدين ويكتمل؛ ٢ـ الإمامة أجلّ من أن يدركها الناس بعقولهم؛ ٣ـ الإمامة مقام خصّ به الله إبراهيم الخليل عليه السلام بعد النبوة؛ ٤ـ لا ينال الإمامة إلا معصوم؛ ٥ـ الإمامة أمر إلهي واختيار سماوي؛ ٦ـ الإمام أمين الله وحجته على خلقه؛ ٧ـ الإمام معصوم من جميع الذنوب والعيوب؛ ٨ـ الإمام فريد من نوعه، ولا يشابهه أحد من الخلق؛ ٩ـ الإمام هو الذي يعلم حلال الله وحرامه؛ ١٠ـ الإمام زمام الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا، وعزة المؤمنين.

موقع الإمامة في الإسلام
نقد كلام الشيخ محسن كديور

أ. محمد صدر زاده (*)

ترجمة: السيد حسن مطر

مقدمة

إن من بين أهم مقومات الفهم الصحيح للمعارف الدينية إدراك العبارات والمفاهيم المستعملة في ذلك الدين بشكلها الصحيح، بمعنى أن يدرك الفرد المعاني الصحيحة التي تعبر عن أصول ذلك الدين، من قبيل: التوحيد، النبوة، والخاتمية، والإمامة، والخلافة، والوصية، ونحو ذلك، مما يستتبع هداية الفرد إلى الحقيقة والواقعية التي أنزل الله تعالى الكتب من أجلها.

وبعكس ذلك لو لم تفهم تلك العبارات بشكلها الصحيح، فلن تكون نتيجتها غير الضلالة والضياع.

إن عدم الإدراك الصحيح لمفهوم الإمامة أدى بالشيخ كديور إلى عدم فهم أصول وأركان التشيع، والمتمثِّلة في الإمامة والولاية، الأمر الذي دعاه إلى إثارتها في محاضرة ألقاها في المحرَّم من عام ١٤٢٧هـ، في حسينية الإرشاد، تحت عنوان: (الإمامة في ضوء الثورة الحسينية)، ونسب فيها الشيعة إلى الغلو.

وقد وجدتُ فهمه للمسائل التي ينتقدها عارية عن الحقيقة. ومن هنا وجدت من الواجب عليَّ أن أدافع عن مكانة أهل البيت، وتكذيب أقوال الشيخ محسن كديور في المسائل التي تمّ بحثها، وتنبيه العالم الشيعي إلى الأخطاء التي وقع فيها، وإثبات خلافها.

(*) كاتب في علوم العقيدة الإسلامية.

كيف يمكن مساواة علي بسائر العلماء؟!

وفي ما يأتي أنقل عبارة للشيخ كديور، ثم أجيب عنها. يقول: «إن علياًعليه السلام عرّف نفسه بوصفه عالماً، ويمكن للآخرين أن يكونوا علماء أيضاً، إلا أن علياً قد صحب النبي أكثر من غيره، وقد حظي بتهذيب نفسي أكثر من غيره، فكان لزاماً أن يعلم أكثر من غيره. فليس البحث في نفي أو إثبات مراتب علي وآل علي، وإنما البحث في أنه هل يشترط في الإمام أن يعلم الغيب أو لا يشترط ذلك؟».

والجواب: كانت رسالة النبيصلى الله عليه وآله تكمن في إيصال النداء الإلهي إلى الناس، وتعليمهم، من خلال الكتاب الذي أرسل إليهم، قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾ (الأعراف: ٥٢). إن فهم كل كتاب علمي يحتاج إلى معلم مختص به، عارف برموزه ومصطلحاته، وإنّ أية محاولة لفهمه دون الاستعانة بذلك المعلم لا ينتج منها إلا مضيعة الوقت والإخفاق والضلال. وقد اختار الله سبحانه وتعالى شخص النبيصلى الله عليه وآله بوصفه معلّماً لذلك الكتاب العلمي الذي أنزله من عنده، قال تعالى: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾ (النحل: ٤٤). وعليه لابد لفهم المسائل العلمية الواردة في هذا الكتاب السماوي من التمسك بمعلّمه الخاص، ألا وهو رسول اللهصلى الله عليه وآله، وتعلم ما يقوله في بيان ذلك الكتاب.

ثم نقول: هل يمكن تعلم المسائل العلمية في مرحلة واحدة، أم لا بد من مراحل متعددة وتخصيص فترة زمنية لكل مرحلة؟

فالذي يروم تعلم الطب هل يمكنه تعلم كافة العلوم الطبية في مرحلة واحدة فقط، يحضر فيها درس أستاذ في الطب، بحيث لا يكون بحاجة إلى أستاذ آخر في فرع طبّي آخر؟

من البديهي أنه لا بد له من قطع مقدمات تمهيدية تؤهّله لفهم المسائل الطبية التي يحاول الأستاذ تبيينها له، وبعد تأهله لذلك فإن من أسباب النجاح أن يحضر قاعة الدروس بشكل متواصل، وأن يستمع لما يقوله الأستاذ بدقة، وأن يحفظ المعلومات التي يشرحها الأستاذ، وإلا كان إخفاقه قطعياً.

هل كان النبيصلى الله عليه وآله في تعليم القرآن الكريم وإبلاغ رسالة الله إلى الناس في حياته وحيداً، أو كان هناك من اختاره الله تعالى ليكون عوناً وردءاً له في هذا الأمر الخطير؟

من خلال التدبر في حديث المنزلة، المتّفق عليه من قبل الفريقين، والذي يقول فيه رسول الله: «يا علي، أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي»(١)، وبعد التدبر في شأن ومقام هارون من موسى، لا يبقى هناك من غبار على مشاركة الإمام علي عليه السلام للنبي صلى الله عليه وآله في مهمة الرسالة، الموضّحة في قوله تعالى: ﴿يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾.

لقد سأل موسى عليه السلام ربّه قائلاً: ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيراً مِّنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي * اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي * وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي * كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيراً * وَنَذْكُرَكَ كَثِيراً * إِنَّكَ كُنتَ بِنَا بَصِيراً * قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى * وَلَقَدْ مَنَنَّا عَلَيْكَ مَرَّةً أُخْرَى﴾ (طه: ٢٩ ـ ٣٧).

لقد أراد موسى عليه السلام أن يجعل أخاه هارون شريكاً في أمره، وكان هذا الأمر عبارة عن إبلاغ رسالة الله إلى الناس. وبعد أن استجاب الله لرغبة موسى عليه السلام أصبح هارون شريكاً لموسى في أمر الرسالة، دون أن تؤدي هذه المشاركة إلى الإخلال برسالة موسى عليه السلام.

إن من لوازم المشاركة في أمر الرسالة وإبلاغها أن يكون شريك النبي عالماً بموضوع الرسالة، وأن يكون علمه بمستوى علم النبي نفسه، وإلا لم تكن هناك من فائدة في مشاركته، فنقول: ما هي مصادر معرفة هذا الشريك؟

لقد شرح ذلك الإمام علي عليه السلام، حيث قال: «وقد علمتم موضعي من رسول الله صلى الله عليه وآله، بالقرابة القريبة، والمنزلة الخصيصة، وضعني في حجره وأنا ولد، يضمّني إلى صدره، ويكنفني في فراشه، ويمسني جسده، ويشمّني عرفه، وكان يمضغ الشيء ثمّ يلقمنيه، وما وجد لي كذبة في قول، ولا خطلة في فعل، ولقد قرن الله به صلى الله عليه وآله من لدن كان فطيماً أعظم ملكٍ من ملائكته يسلك به طريق المكارم، ومحاسن أخلاق العالم، ليله ونهاره، ولقد كنت أتبعه اتّباع الفصيل أثر أمّه، يرفع لي كلّ يومٍ من أخلاقه علماً، ويأمرني بالاقتداء به. ولقد كان يجاور في كلّ سنةٍ بحراء، فأراه ولا يراه غيري، ولم يجمع بيتٌ واحدٌ يومئذٍ في الإسلام غير رسول الله صلى الله عليه وآله وخديجة، وأنا ثالثهما، أرى نور الوحي والرسالة، وأشمّ ريح النبوّة. ولقد سمعت رنة الشيطان حين نزل الوحي عليه صلى الله عليه وآله؛ فقلت: يا رسول الله، ما هذه الرنة؟ فقال: هذا الشيطان قد آيس من عبادته، إنك تسمع ما أسمع، وترى ما أرى، إلا أنك لست بنبي، ولكنك لوزير، وإنك لعلى خير..»(٢).

ووفقاً لقوله تعالى: ﴿لا يَمَسُّهُ إِلا الْمُطَهَّرُونَ﴾ يجب في من يتحمل القرآن أن يتمتع بطهارة ذاتية؛ وهي الأمر المشترك بين رسول اللهﷺ والأئمة المعصومين من أهل بيته﵈، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب: ٣٣).

إن اختصاص النبي وأهل بيته بصلاة واحدة لا تتم الصلاة اليومية إلا بها لدليل على مشاركة أهل البيت لرسول الله في أمر الرسالة، والتمتع بالمزايا الضرورية في عملية تزكية وتعليم الأمة وإقامة التشريع الذي تمتع به رسول اللهﷺ.

ولتذكير الناس باختصاص أهل البيت بتعليم القرآن وانحصار تفسيره بهم، وأنهم يتمتعون بخصائص تؤهلهم في تزكية وتعليم الناس وتطبيق الشريعة، وأنهم يتمتعون بخصائص رسول الله كلّها غير النبوة، قال تعالى: ﴿قُل لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ (الشورى: ٢٣٤).

ما هو المراد من المودة في القربى؟ دعوة الأمة إلى إطاعتهم، قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ (آل عمران: ٣١). وهي إطاعة صرّح الله بوجوبها في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللَّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (النساء: ٥٩). وقد أكد رسول الله نفسه هذه المشاركة لعلي في أمر الرسالة، ومواصلة التزكية والتعليم، بقوله: «أنا صاحب التنزيل، وأنت صاحب التأويل»، ومواصلة تطبيق الشريعة، حيث قال: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه». إذاً فالولاية الثابتة لعلي﵇ هي عين الولاية الثابتة لرسول اللهﷺ من قبل الله تبارك وتعالى، حيث قال: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٦). وهذه المشاركة في الولاية والرسالة هي التي أدت إلى إتمام الدين وإكمال النعمة.

لم يكن بالإمكان تطبيق هذا النظام التشريعي الجديد في مرحلة واحدة بشكل كامل. وكان من خصائص هذا النظام الخلود وعدم البطلان: ﴿لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ﴾ (فصّلت: ٤٢)، حتى تبلغ الأمة مرحلة تتمكن معها من تعليم الأمم الأخرى والأجيال القادمة.

ومن جملة تلك الخصائص: العلم، والعصمة، والولاية، التي هي من شروط استمرارية تزكية الأمة وتعليمها. وإن مواصلة تطبيق نظام الشريعة، ووجود مثل هؤلاء

الأفراد، من لوازم إكمال الرسالة وإتمام الشريعة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (المائدة: ٦٧).

وعليه كان من الضروري لإتمام إبلاغ الرسالة تعريف الأمة بشخص تتوفر فيه خصائص النبيّ صلى الله عليه وآله، ويكون واجب الإطاعة بوصفه خليفة له في الولاية، وانحصار تعليم علوم الوحي به، كجزء من مشروع نظام الشريعة: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه».

ومن هنا فقد صدع الرسول صلى الله عليه وآله بهذه المسؤولية في حديث متَّفق عليه بين جميع المسلمين، حيث قال: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله؛ وعترتي، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا أبداً»[٣]. وفي حديث آخر: «أهل بيتي أمان لأمتي عن ضلالتهم في أديانهم»[٤].

إذاً فالتمسك بالقرآن الكريم والعترة الطاهرة عليهم السلام أمان للأمة الإسلامية من الضلال والضياع. وهذا التمسك غير محدود بزمنٍ دون زمن.

وبعد أمر الرسول صلى الله عليه وآله، الذي هو أمر الله تبارك وتعالى؛ بحكم قوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم: ٣ ـ ٤)، هل يكون اتّباعنا ومشايعتنا لأهل البيت بسبب أعلميتهم أم بسبب الخلافة والولاية؟ إن ولاية الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام وإمامته ووصايته كانت من الأمور الثابتة له في زمن سابق، حيث أُمر النبيُّ بإبلاغها إلى الناس في حياته، إلا أن أيّاً من هذه المناصب المذكورة غير قابلة للتطبيق في حياة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله؛ وذلك لوجود الأصيل في مسرح الحياة. وعليه فإن الشهادة الثالثة حقيقة من أصول الدين؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾، ولكنها بالقوة، وغير قابلة لإدراجها في الأذان في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله.

حساسية العرب تجاه خلافة علي عليه السلام وإمامته

لقد كان للعرب حساسية عجيبة في ما يتعلق باستخلاف علي عليه السلام، ولم يكونوا ليقبلوها. ولم يكن من السهل في ظلّ هذا الواقع الإعلان عن ولايته وخلافته من قبل النبي. وهذا ما يمكن إدراكه من سياق قوله تعالى: ﴿وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾.

وعليه يمكننا أن ندرك التبعات التي كان من الطبيعي أن تظهر بعد الإعلان عن

خلافة وإمامة علي عليه السلام، ولم يدعُ إلى تأخير الإعلان عنها سوى الخوف من هذه التبعات.

ومن هنا فقد ورد في الحديث: «إن الله تبارك وتعالى يأمرك أن تدلّ أمتك من وليهم على مثل ما دللتهم عليه من صلاتهم وزكاتهم وصيامهم وحجّهم. قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أمتي حديثو عهدٍ بجاهلية، فأنزل الله: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾، تفسيرها: أتخشى الناس، والله يعصمك من الناس، فقام رسول الله صلى الله عليه وآله، فأخذ بيد علي بن أبي طالب عليه السلام، فرفعها، فقال: من كنت مولاه فعلي مولاه...»[٥].

وفي حديث آخر: «قال الربّ تبارك وتعالى: انزل إلى عبادي، فأخبرهم بكرامتي إياك، وأني لم أبعث نبيّاً إلا جعلت له وزيراً، وأنك رسولي وأن علياً وزيرك؛ فهبط رسول الله صلى الله عليه وآله، فكره أن يحدث الناس بشيء؛ كراهية أن يتهموه؛ لأنهم كانوا حديثي عهدٍ بالجاهلية، حتى مضى لذلك ستة أيام، فأنزل الله تبارك وتعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ﴾، فاحتمل ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله، حتى كان يوم الثامن، فأنزل الله تبارك وتعالى عليه: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: تهديدٌ بعد وعيد، أمضين أمر الله عز وجل، فإن يتهموني ويكذبوني فهو أهون عليّ من أن يعاقبني العقوبة الموجعة في الدنيا والآخرة. قال: وسلّم جبرئيل على علي بإمرة المؤمنين، فقال علي: يا رسول الله، أسمع الكلام، ولا أحسّ الرؤية، فقال: يا علي، هذا جبرئيل أتاني من قبل ربي بتصديق ما وعدني»[٦].

وإنما ذكرنا هاتين الروايتين كنموذج يشهد على اقتران الإعلان عن خلافة علي عليه السلام وولايته بصعوبات جمّة آنذاك. حتى رأينا في ما بعد أن أولئك الذين شهدوا حادثة الإعلان في غدير خم، وسط حشد غفير من المسلمين بلغ مئة ألف نسمة، بل وباركوا لعلي بعبارات من قبيل: «بخ بخ لك يا علي»، قد بادروا في حياة النبي وقبيل وفاته، حينما طلب منهم دواة وكتف ليكتب لهم كتاباً، فقالوا: «إن الرجل ليهجر، وحسبنا كتاب الله»؛ وقاموا في الليلة نفسها التي ارتحل فيها رسول الله صلى الله عليه وآله بالتآمر سياسياً في سقيفة بني ساعدة، وانقلبوا على الشرعية، فغيَّروا اتجاه الخلافة عن مسارها الذي رسمه رسول الله، وأصبح الإمام علي عليه السلام جليس بيته، مؤثراً السكوت لربع قرن من الزمن.

وبعد أن ارتحل النبي الأكرمﷺ خرجت ولاية عليعليه السلام وإمامته من القوة إلى الفعل، دون حاجة إلى إعلان جديد، طبقاً لقول النبيﷺ: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه»، فكانت الشهادة لعلي بالولاية من أجزاء شهادة الإسلام، وأجزاء الأذان والإقامة، إلا أن الانحراف عن مسير الخلافة، وانتقالها من أهل البيت إلى غيرهم، حال دون ظهور ولاية علي، والشهادة له بذلك، كما استحال تصديه للخلافة.

شاهد من مصادر أهل السنة

«كان عليعليه السلام وبعض بني هاشم مشتغلون بإعداد جهازه وغسله؛ فقال العباس لعلي ـ وهما في الدار ـ: امدد يدك أبايعك، فيقول الناس: عمّ رسول الله بايع ابن عمّ رسول الله، فلا يختلف عليك اثنان، فقال له: أوَيطمع يا عمّ فيها طامعٌ غيري؟! قال: ستعلم. فلم يلبثا أن جاءتهما الأخبار بأن الأنصار أقعدت سعداً لتبايعه، وأن عمر جاء بأبي بكر فبايعه، وسبق الأنصار بالبيعة، فندم عليعليه السلام من تفريطه في أمر البيعة وتقاعده عنها»(٧).

وقد ورد عن الإمام عليعليه السلام في بيان هذا الانحراف قوله: «فوالله ما كان يُلقى في روعي ولا يخطر ببالي أنّ العرب تزعج هذا الأمر من بعده عن أهل بيته، ولا أنهم يمنعوه عني من بعده»(٨).

وبعد هذه المؤمراة، التي يذعن بها أهل السنة، بات من غير الممكن إقرار الشهادة بالولاية بالقول: «أشهد أن علياً ولي الله»؛ لمخالفتها للسياسة القائمة.

ولم يكتفِ الحكام الغاصبون بمنع إظهار الشهادة الثالثة، بل سعوا إلى طمس معالم الغدير بكل السبل الممكنة، حتى غدا بيان فضائل الإمام علي في عهد هذه الحكومات جُنحة ومخالفة للقانون، بل أصبح سبّ عليعليه السلام ولعنه على المنابر وفي المواعظ والخطب سُنّة، وجزءاً من خطب الجمعة. وقد جاء في شرح ابن الحديد المعتزلي لنهج البلاغة كلام بهذا الشأن: «وما أقول في رجلٍ أقرّ له أعداؤه بالفضل، ولم يمكنهم جحد مناقبه، ولا كتمان فضله، فقد علمت أنه استولى بنو أمية على سلطان الإسلام في شرق الأرض وغربها، واجتهدوا بكلّ حيلة في إطفاء نوره، والتحريض عليه، ووضع المعايب والمثالب له، ولعنوه على جميع المنابر، وتوعدوا مادحيه، بل حبسوهم وقتلوهم، ومنعوا من رواية حديث يتضمن له فضيلة أو يرفع له ذكراً، حتى حظروا أن يُسمّى أحدٌ

باسمه، فما زاده ذلك إلا رفعة وسموّاً؛ وكان كالمسك كلما ستر انتشر عرفه، وكلما كتم تضوّع نشره؛ وكالشمس لا تستر بالراح، وكضوء النهار إن حجبت عنه عين واحدة أدركته عيون كثيرة»[٩].

ولنفترض أن شعباً مجاوراً للحجاز قد آمن بالإسلام في تلك الفترة، وشهد حادثة الغدير، وصادف أن لم يخضع للسلطان الذي هيمن على الحجاز، فأيّ الحالتين كان ملزماً بها: كتمان الشهادة بالولاية لعليعليه السلام؛ أم إظهارها والقول بـ «أشهد أن علياً ولي الله»؟

فهل يبقى لنا، حيث نظرنا إلى حديث الغدير بحيادية، وشهدنا انحراف الخلافة عن أصحابها الحقيقيين، ولم نعُد نعيش تلك الفترة من الكبت السياسي، هل يبقى لنا أي مجال للتشكيك بوجوب أداء الشهادة للإمام عليعليه السلام بالولاية والإمامة؟!

بعد العلم بأن هذا الانحراف السياسي في واقع الحكومة الإسلامية غير قابل للتقويم، وظهور النزاعات في الفترة الزمنية القصيرة التي حكم فيها الإمام عليعليه السلام، لم يحكم الأئمةعليهم السلام بوجوب إدخال جملة «أشهد أن علياً ولي الله».

وعليه فإنّ التمسك بأهل البيتعليهم السلام؛ طبقاً لوصية النبي، ليس لأعلميتهم في الأمور، وإنما هو منصب إمامة وولاية من قبل الله، نصّ عليه من قبل رسول اللهصلى الله عليه وآله. نعم، الأعلمية من لوازم الولاية والإمامة، فقد قال الإمام عليعليه السلام: «أيها الناس، إنّ أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه، وأعلمهم بأمر الله فيه»[١٠].

إن الإمامة تعني توفر خصائص لدى الإمام تؤهله لإقامة النظام التشريعي في فترة معينة. وهو نظام موجود بجميع تفاصيله في القرآن الكريم. وعليه لا بد للإمام من أن يتمتع بجميع خصائص رسول اللهصلى الله عليه وآله. وفي هذه الخصوصية لا يشارك أهل البيت أحد من البشر حتى أعلم علمائهم. ومن هنا قيل في شأنهم: «الأئمة قوّام الله على خلقه، وعرفاؤه على عباده، ولا يدخل الجنة إلا من عرفهم وعرفوه، ولا يدخل النار إلا من أنكرهم وأنكروه»[١١].

وكلمة الخلق تعني جميع الكائنات من الأحياء والجمادات، أرضيّها وسماويها، والعباد تعني العقلاء من الناس وذوي الألباب منهم. أليس بإمكاننا أن ندرك من هذه الكلمات أن السعادة والشقاء رهن بمعرفة الإمام وإنكاره؟ فهل هذه الخصيصة ناشئة من

الأعلمية أم من الولاية؟

هل اكتفى الإمام في تعريف نفسه للناس بأعلميته، ولم يتحدث عن إمامته أبداً؟!

في ما يلي نماذج من نهج البلاغة:

«ليس على الإمام إلا ما حمّل من أمر ربّه»[١٢].

«أيها الناس، إني قد بثثت لكم المواعظ التي وعظ الأنبياء بها أممهم، وأديت إليكم ما أدّت الأوصياء إلى من بعدهم، وأدبتكم بسوطي؛ فلم تستقيموا، وحدوتكم بالزواجر فلم تستوسقوا. لله أنتم، أتتوقعون إماماً غيري يطأ بكم الطريق، ويرشدكم السبيل؟!»[١٣].

«قال: يا أمير المؤمنين، هذا أنت في خشونة ملبسك وجشوبة مأكلك؟! قال عليه السلام: ويحك، إني لست كأنت، إن الله تعالى فرض على أئمة العدل أن يقدّروا أنفسهم بضَعَفة الناس، كي لا يتبيغ بالفقير فقره»[١٤].

«أما بعد، فقد جعل الله سبحانه لي عليكم حقاً بولاية أمركم»[١٥].

«ألا وإن لكل مأموم إماماً يقتدي به، ويستضيء بنور علمه، ألا وإن إمامكم قد اكتفى من دنياه بطمريه، ومن طعمه بقرصيه، ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك، ولكن أعينوني بورعٍ واجتهاد وعفة وسداد...، وأنا من رسول الله كالضوء من الضوء، والذراع من العضد. والله، لو تظاهرت العرب على قتالي لما وليت عنها، ولو أمكنت الفرص من رقابها لسارعت إليها، وسأجهد في أن أطهر الأرض من هذا الشخص المعكوس [يعني معاوية] والجسم المركوس، حتى تخرج المَدَرة من بين حبّ الحصيد»[١٦].

ألا تكفي هذه النماذج المتقدّمة من نهج البلاغة، وخاصة قوله: «ليس على الإمام إلا ما حمّل من أمر ربه»، وقوله: «إن الله تعالى فرض على أئمة العدل أن يقدروا أنفسهم بضعفة الناس..»، وقوله: «إن إمامكم قد اكتفى من دنياه بطمريه..»، وقوله: «أتتوقعون إماماً غيري يطأ بكم الطريق، ويرشدكم السبيل؟»، وقوله: «الأئمة قوّام الله على خلقه، وعرفاؤه على عباده، ولا يدخل الجنة إلا من عرفهم وعرفوه..»، وقوله: «فقد جعل الله سبحانه لي عليكم حقاً بولاية أمركم»، دليلاً على بطلان مزاعم الشيخ كديور، حيث يقول: «إنني لم أرَ في مصدر من المصادر أنّ الإمام الحسين عليه السلام قد أجاب عن السؤال

القائل: من هو الإمام؟ بقوله: الإمام هو المنصوب من الله، الإمام هو المنصوب من قبل رسول الله، الإمام هو المعصوم، الإمام هو العالم بالغيب.

لماذا إنكار مقامات الأئمة عليهم السلام!!

إنه لمن الغريب أن ينكر شخص مثل الشيخ كديور ـ وفي المجتمع الشيعي الوحيد، وأثناء محاضرة حول أحد الأئمة الشيعة ـ عصمة الأئمة، والنصّ عليهم جهاراً، ثم يقول: «ليس الغرض نفي أو إثبات مراتب آل علي، وإن ما نريد قوله: هل العلم بالغيب شرط في تحقق الإمامة أم لا؟».

ألا تكفي كلمة الإمام علي عليه السلام في إثبات بطلان مقالة الشيخ كديور، حيث قارن علم الإمام علي بعلم الآخرين، فقال: «لقد دعا الإمام نفسه عالماً، ويمكن لغيره أن يكون عالماً أيضاً»؟!

وعن أبي عبد الله عليه السلام: «إن لله علمين: علم مخزون مكنون لا يعلمه إلا هو، من ذلك يكون البداء؛ وعلم علّمه ملائكته ورسله وأنبيائه، فنحن نعلمه».

وعن الإمام محمد بن علي الباقر، عن أبيه، عن جده عليهم السلام، قال: «لما نزلت هذه الآية على رسول الله: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾ قام أبو بكر وعمر عن مجلسهما، فقالا: يا رسول الله، هو التوراة؟ قال: لا، قالا: فهو الإنجيل؟ قال: لا، قالا: فهو القرآن؟ قال: لا، فأقبل أمير المؤمنين عليه السلام، فقال رسول الله؟ هو هذا، إنه الإمام الذي أحصى الله تبارك وتعالى فيه علم كل شيء»(١٧). إلى غير ذلك من هذه الروايات، وهي كثيرة.

وبعد التقدم العلمي الذي حقّقه الإنسان انكشفت له خصائص عن النظام الكوني بعد أن كانت خافية عليه. إذاً يمكن للمغيبات أن تدرك بالوسائل العلمية، وقد تحقق ذلك.

ومن ذلك قصة النبي سليمان وملكة سبأ، وما دار بينهما من الحقائق، التي جاء ذكرها في القرآن الكريم على النحو الآتي: ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا المَلأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ * قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ * قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِنَ الكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِراً عِندَهُ قَالَ هَذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا

﴿يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ (النمل: ٤٠). فكيف أمكن لآصف بن برخيا أن يأتي بعرش بلقيس من مسافة تقدر مسيرتها بشهرين قبل أن يرتد لسليمان طرفه؟ يمكن تفسير ذلك وفقاً لمعطيات العلم الحديث، وفرضية تحول المادة إلى طاقة وبالعكس، ولكنها لم تكُن في عهد سليمان إلا من الأمور المغيبة التي لا يمكن بلوغها إلا بواسطة العلم بالغيب.

وقد جاء في وصف القرآن قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾. ولما كان القرآن قطعي السند فلا بد أن يكون عند النبي وآله علم بجميع ما ورد في القرآن الكريم، وإنهم عليهم السلام قياساً بآصف بن برخيا، الذي كان (عنده علم الكتاب)، أقدر منه على علم الغيب بمراتب.

قال الإمام علي عليه السلام: «ما من شيء تطلبونه إلا هو في القرآن، فمن أراد ذلك فليسألني»[١٨].

وقال أيضاً: «والله، لو شئت أن أخبر كل رجل منكم بمخرجه ومولجه وجميع شأنه لفعلت، ولكن أخاف أن تكفروا فيّ برسول الله»[١٩].

وقال أيضاً: «أيها الناس، سلوني قبل أن تفقدوني، فلأنا بطرق السماء أعلم مني بطرق الأرض...»[٢٠].

قال الإمام هذه الكلمات في وقت سادت فيه هيئة بطليموس، التي ترى استحالة اختراق الأفلاك، حتى أُنكر أن يكون معراج رسول الله صلى الله عليه وآله جسمانياً، ولم تكن هيئة كوبرنيق قد ظهرت بعد. إذاً قد تحدث الإمام عن أمور غيبية، إلا أن علم الإمام يقوم على حقائق قرآنية، وبذلك كان الإمام عليه السلام عالماً بالمغيبات.

وقال الإمام علي عليه السلام: «إنما الأئمة قوّام الله على خلقه». والقوّام هنا جمع قيّم، بمعنى الوالي والمدبّر. والمراد من الخلق كل ما ينطبق عليه عنوان المخلوق. فهل يمكن أن يكون هناك تدبير وولاية على المخلوقات دون علم بمكنوناتها؟!

أرجو أن لا يذهب الشيخ كديور إلى أن هذه الأحاديث إنما أُمليت على الإمام علي عليه السلام من قبل المفوّضة، أو أن الشيعة المفوّضة قد ألّفوها وأقحموها في نهج البلاغة؛ إذ لا يبعد من شخص يجاهر بإنكار التشيُّع أن يتبنى مثل هذا الكلام. ونترك الحكم إلى القارئ الكريم[٢١].

الهوامش

(١) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ١٣: ١٠٩.
(٢) نهج البلاغة، الخطبة: ١٩٢.
(٣) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ٦: ٣٧٥.
(٤) بحار الأنوار ٢٣: ١٢٣.
(٥) تفسير العياشي ١: ٣٣٣.
(٦) أمالي الصدوق: ٣٥٥.
(٧) شرح نهج البلاغة ١: ١٦٠.
(٨) نهج البلاغة الكتاب ٦٢.
(٩) شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد ١: ١٦.
(١٠) نهج البلاغة، الخطبة ١٧٣.
(١١) المصدر السابق، الخطبة ١٥٢.
(١٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٠٥.
(١٣) المصدر السابق، الخطبة ١٨٢.
(١٤) المصدر السابق، الخطبة ٢٠٩.
(١٥) المصدر السابق، الخطبة ٢١٦.
(١٦) المصدر السابق، الكتاب ٤٥.
(١٧) بحار الأنوار ٣٥: ٤٢٨؛ معاني الأخبار: ٩٥؛ الميزان في تفسير القرآن ١٧: ٧٠.
(١٨) أصول الكافي ٢: ٦٢.
(١٩) نهج البلاغة، الخطبة ١٧٥.
(٢٠) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٩.
(٢١) تم نقل مقال الأستاذ محمد صدر زاده ناقصاً على مواقع شبكة الإنترنت.

مغالطات كديور في فهم الإمامة والولاية

أ. علي أكبر عالميان(*)

ترجمة: السيد حسن الهاشمي

مدخل

لقد تعرض الشيخ محسن كديور قبل أيام، ومن على منبر حسينية الإرشاد، وفي ليالي شهادة الإمام الحسين بن علي عليه السلام، لثورة الإمام الحسين. وأشار إلى مسألة جديرة بالنقد، وتدعو إلى الأسف. فقد ادعى قائلاً: «إن الحسين عليه السلام كان يترك الأمور إلى الناس، وبدلاً من التعرض إلى كونه منصوباً من قبل الله كان يعتمد على بيان مزاياه الشخصية..»[1].

وقد أشار إلى هذه النقطة بصراحة، حيث قال: «إن الحسين عليه السلام لم يذكر يوماً أنه منصوب من قبل الله تعالى».

وبعد أن قرأت كلماته رجعت إلى مجموع الأحاديث المسندة والمروية عن الإمام الحسين عليه السلام، فوجدته يصرِّح ويشير في بعضها إلى نصبه للإمامة من قبل الله تعالى. إلا أن الذي أثار دهشتي هي المغالطة الواضحة التي يعمد إليها، ففي الوقت الذي يدّعي فيه أن الإمام الحسين لم يدّعِ أنه منصوب من قبل الله أبداً يتعرض إلى مسألة (ولاية الفقيه) بالقول: «إن الذين يدّعون نصب الفقيه من قبل الله إنما يقفون أمام روايات أهل البيت عليهم السلام».

إن هذه المغالطة إنما تتسم بعدم الواقعية، حين يذهب في إضفاء الشرعية على أقواله من خلال إدخال (الناس) في مناقشته، ويقول: «إن ملاك الإمامة يقوم على رضا الناس ومشورتهم».

(*) باحث في علم الكلام الإسلامي.

ورغم كل هذه التفاصيل أرى من الواجب أن أقدم أدلة محكمة لإثبات بطلان مزاعم الشيخ كديور، مؤكّداً على مظلومية أهل البيت عليهم السلام عبر التاريخ؛ فإن الذين يتذرّعون بهم في هذا العصر لإثبات مدّعياتهم ليسوا قلائل.

أ ـ كديور وكلمات الإمام الحسين عليه السلام

إن بعض كلمات سيد الشهداء تدل على حقيقة نصبهم من قبل الله تصريحاً وتلميحاً. ويمكن الإشارة إلى بعضها على النحو التالي:

١. قال الإمام الحسين عليه السلام في خطبة بليغة ألقاها في مجلس ضم معاوية وحشداً من الشاميين: «نحن حزب الله الغالبون، وعترة نبيه الأقربون، وأحد الثقلين، الذين جعلنا رسول الله ثاني كتاب الله، فيه تفصيل لكلّ شيء، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والمعوّل علينا في تفسيره.. فأطيعونا؛ فإن طاعتنا مفروضة؛ إذ كانت بطاعة الله ورسوله مقرونة، قال الله تعالى: ﴿**أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾»[٢].

٢. وقد أجاب عن سؤال ألقته عليه نصرانية تدعى أم سليم: «أنا وصي الأوصياء، وأنا أبو التسعة الأئمة الهادية، وأنا وصي أخي الحسن، وأخي وصيٌّ أبي علي، وعلي عليه السلام وصيٌّ جدي رسول الله صلى الله عليه وآله»[٣].

٣. وقد خاطب الإمام الحسين عليه السلام الوليد بن عتبة، مؤكّداً له مخالفته لبيعة يزيد، قائلاً: «إنا أهل بيت النبوة، ومعدن الرسالة، ومختلف الملائكة، ومهبط الرحمة، بنا فتح الله وبنا ختم»[٤].

٤ـ حين خرج الحسين قاصداً كربلاء توجّه إلى قبر جدّه صلى الله عليه وآله، فقال: «السلام عليك يا رسول الله، أنا الحسين ابن فاطمة، فرخك وابن فرختك، وسبطك، والثقل الذي خلّفته في أمتك»[٥].

٥ـ وقد قال في مواضع من كتابه لأهل البصرة: «أما بعد، فإن الله اصطفى محمداً صلى الله عليه وآله على خلقه، وأكرمه بنبوّته.. وكنا أهله وأولياءه وأوصياءه وورثته، وأحقّ الناس بمقامه في الناس، فاستأثر علينا قومنا بذلك..»[٦].

٦ـ وفي لحظاته الأخيرة، وهو يضرب في الأعداء، أنشد أبياتاً حماسية قال فيها:

وجـدي رسـول الله أكـرم مـن مضـى ... ونحـن سـراج الله في الأرض نزهـرُ
وفاطمـة أمـي ابنـة الطهـر أحمـد ... وعمـي يـدعى ذا الجنـاحين جعفـرُ
وفينـا كتـاب الله أنـزل صـامتاً ... وفينـا الهـدى والـوحي يـذكرُ
ونحـن أمـان الله في الخلـق كلـهم ... نسـرُّ بهـذا في الأنـام ونجهـرُ
ونحـن ولاة الحـوض نسـقي محبنـا ... بكأس وذاك الحوض للسقي كوثرُ[٧]

٧ـ عن الحسين بن علي عليه السلام قال: دخلت على رسول الله صلى الله عليه وآله، وهو متفكرٌ مغموم، فقلت: يا رسول الله، ما لي أراك متفكراً؟ فقال: يا بنيّ، إنّ الروح الأمين قد أتاني، فقال: يا رسول الله، العلي الأعلى يقرؤك السلام، ويقول لك: إنك قد قضيت نبوّتك، واستكملت أيامك، فاجعل الاسم الأكبر وميراث العلم وآثار علم النبوّة عند علي بن أبي طالب..، قال الإمام الحسين عليه السلام: فقلت: يا رسول الله، فمن يملك هذا الأمر بعدك؟ قال: أبوك علي بن أبي طالب أخي وخليفتي، ويملك بعد علي الحسن، ثمّ تملكه أنت وتسعة من صلبك..»[٨].

إن هذه الموارد، بالإضافة إلى عشرات الأحاديث والروايات المتواترة الأخرى، تدل بأجمعها على أن الإمام الحسين قد أثبت بما لا يقبل الشك أنه منصوب للإمامة من قبل الله تعالى؛ لأنه قد قال مراراً: إنه وصي النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وهو النبي المبعوث من قبل الله لهداية وقيادة الأمة.

ومع وجود كل هذه الشواهد المعتبرة والموثوقة تكون دعوى الشيخ كديور باطلة ومرفوضة. ولكن يبقى التساؤل ماثلاً أمامي: ما هو السبب الذي يدعو الشيخ كديور إلى إنكار أمر على هذه الدرجة من الوضوح؟! هل يسعى بذلك إلى تخطئة أولئك الذين يذهبون إلى ولاية الفقهاء التنصيبية، كما قيل؟ أو يريد أن يُسيء الاستفادة من اسم الإمام الحسين الخالد، ضمن تشويه النظرية المتقدمة؛ لغرض الترويج لأفكاره؟ وطبعاً لا أروم في هذا المقال الإساءة إلى شخص، أو إلقاء أحكام مسبقة حول كلام الشيخ كديور؛ لأن هذا يتنافى والشأن الإنساني، ويناقض النبل، ولكن مع ذلك فإن هذا التساؤل يعتبر إيراداً ومأخذاً كبيراً في مجال نقد الذين يذهبون إلى مثل هذه الدعوى.

ب ـ نصب الفقهاء والمغالطة الواضحة

إن الشيخ كديور يسعى من وراء ادعائه هذا إلى إثبات «أن الحسين لم يعرّف نفسه على أنه منصوب من قبل الله، فكيف يذهب البعض إلى كون الفقهاء منصوبين من قبل الله تعالى». وبذلك يتم التشكيك بولاية الفقهاء النصبية. إن البحث حول هذه المسألة خارجٌ عن موضوع هذا المقال، ولكن يجب التذكير بما يلي:

أولاً: إن الإمام الحسين عليه السلام قد أكد على تنصيبه من قبل الله. وقد تقدم ذكر بعض الأدلة على ذلك.

ثانياً: لو افترضنا جدلاً أن الأئمة لم يصرِّحوا بانتصابهم، إلا أن هذا لا يشكل دليلاً على عدم انتصابهم في واقع الأمر من قبل الله تعالى؛ لأن كل شخص يحمل عقلاً سليماً يدرك من خلال التتبع في الآيات والروايات المأثورة أن الأئمة المعصومين عليهم السلام منصوبون لخلافة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله من قبل الله تعالى. كما كان القرآن يصرح بكون إبراهيم عليه السلام منصوباً من قبل الله تعالى، حيث قال: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً﴾ (البقرة: ١٢٤).

ثالثاً: إن انتصاب الفقهاء إنما هو امتداد لولاية رسول الله صلى الله عليه وآله. كما قال الإمام الخميني رحمه الله بهذا الشأن: «إن ولاية الفقيه هي ولاية رسول الله صلى الله عليه وآله؛ فإن ولاية الفقيه ليست شيئاً أوجده مجلس الخبراء»[٩]. وقال في موضع آخر: «إن الولاية الثابتة للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام في إقامة الحكم والتنفيذ والإدارة ثابتة للفقيه أيضاً»[١٠].

والمراد من النصب هنا هو النصب العام، دون الخاص. والنصب العام يعني تعيين الفقيه الجامع للشرائط المقررة في الفقه للإفتاء والقضاء والقيادة، دون اختصاص بشخص معين أو عصر معلوم أو مصرٍ معهود[١١].

ويثبت هذا المدعى بالدليل العقلي والنقلي. أما الدليل النقلي فهو مقبولة (عمر بن حنظلة)، التي تؤكّد على نصب الفقهاء من قبل إمام العصر عجل الله فرجه. وأما الدليل العقلي فيتم عبر قاعدة الحكمة وقاعدة اللطف.

وبذلك فإن اعتقاد بعض الفقهاء، وخاصة الإمام الخميني رحمه الله، بضرورة نصب الفقيه من قبل الله يستند إلى أدلة قرآنية وروائية؛ وذلك لأنهم يرون ولاية الفقيه استمراراً لولاية رسول الله صلى الله عليه وآله، المنصوب من قبل الله تعالى بصريح نصّ القرآن الكريم.

وفي الختام من الضروري أن نشير باختصار إلى دور الناس في هذا المجال. فإنني أذهب إلى نفس ما ذهب إليه الشيخ كديور من احترام أهل البيت عليهم السلام لآراء الناس، إلا أن هذا لا يعني انحصار مشروعية ولاية أهل البيت بآراء الناس؛ وذلك لأن مشروعيتهم إنما هي من قبل الله تعالى، وأما دور الناس فهو خلق الأرضية لممارسة الإمام مسؤوليته الربانية. وعليه فإن المعيار الذي يستند إليه الإمام الحسين عليه السلام يقوم على المشروعية التي وصلت إليه من قبل الله، والتي يمارسها على الأرض بشرط قبول الأمة؛ وذلك لأن دور الأمة في التفكير الإسلامي في مقام الإثبات والتحقق دور محوري، سواءٌ في أصل الدين أو النبوة أو الإمامة أو النصب الخاص، فما ظنك بولاية الفقيه التي هي من النصب العام، فالأمة إذا لم تقبل نبوة النبي أضحت مهجورة. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الإمامة، حتى وإن كان ذلك الإمام بحجم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام. إذاً لا بد من فصل مقام الثبوت والمشروعية والأحقية عن مقام الإثبات والقبول وتحقق القدرة على المستوى الخارجي.

الهوامش

(١) صحيفة (همبستكي)، العدد: ١٢٢٧.
(٢) وسائل الشيعة ٨: ١٤٤، ح٤٥.
(٣) بحار الأنوار ٢٥: ١٨٥، ح٦.
(٤) مقتل الخوارزمي ١: ١٨٤.
(٥) المصدر السابق: ١٨٦.
(٦) تاريخ الطبري، أحداث سنة إحدى وستين للهجرة القمرية.
(٧) مقتل الخوارزمي ٢: ٣٣.
(٨) عوالم البحراني ١٥: ٢٢٧، الحديث ٢١٢.
(٩) صحيفة النور ١: ١٧٠ـ١٧١.
(١٠) الحكومة الإسلامية: ٥٧.
(١١) جوادي آملي ولاية الفقيه: ٣٩١.

الشيخ صالحي النجف آبادي والغلوّ
عالمٌ مهجورونقادٌ حصيف

الشيخ فاضل الميبدي(*)

ترجمة: السيد حسن علي مطر الهاشمي

إن الإسلام يقوم على العقل. وإن الشيخ صالحي النجف آبادي يرى آفة العقل في الغلو. وإن الذوبان في شخص يؤدي إلى تعطيل العقل والسقوط في شباك الغلو والعصبية. وهو أمر شائع في العالم الثالث.

لماذا لا تخصِّص مؤسسة الإذاعة والتلفزة التي تدار بميزانية هذا البلد ولو نصف ساعة لعرض أفكار الشيخ صالحي النجف آبادي؟! فما هو الذنب الذي جناه؟ إذا كانت الحرية الفكرية ذنباً فصرِّحوا بذلك حتى لا يكثر الناس من ارتكاب مثل هذه الذنوب.

كان حديث الشيخ النجف آبادي يدور حول صحة السند بشأن الأحاديث، والبحث الدلالي عن الأساليب النقدية السابقة، ولكن تسود حالياً نقود أخرى، ومنها: النقد التطبيقي لمعنى النصّ.

لا إشكال في حرمة تولي المرأة منصب القضاء في الإسلام، من حيث السند والبحث الدلالي، ولكن ينبغي في نقدها أن نأخذ بنظر الاعتبار مدى تطبيقها في المجتمع المعاصر؛ إذ ينبغي في الدين أن يلبي حاجة الحياة ومتطلباتها، فإذا لم ينفع في تلبيتها لا يكون نافعاً إلا في الليلة الأولى من القبر.

ومن الممكن أن يكون لكل شيءٍ تعريفٌ صحيح في عصره، إلا أن هذا لا يصدق في العصر الحاضر. وإن المفاهيم، ومن بينها المفاهيم الشرعية، آخذة في التحول والتطور والتكامل.

(*) باحث وأستاذ، من رجالات الإصلاح الديني في إيران.

يمكن تطبيق ما ذكروه ابن خلدون من تحكيم العقل والنقد المضموني بوصفه واحداً من الأساليب النقدية في النصوص الدينية أيضاً، مضافاً إلى وجوب إثبات صحة الروايات بعرضها على روح القرآن. وروح القرآن هي العدل. وعليه إذا تعارضت رواية مع روح القرآن وجب ضربها بعرض الجدار. مثلاً: إذا كان من العدل اعتبار دية المرأة نصف دية الرجل في زمنٍ ما فيجب في العصر الحاضر قياس هذا الموضوع على أساسٍ من العدالة الراهنة.

إنّ العدالة مفهوم عرفي ومتغير. وإن الشيخ النجف آبادي يرى أن الدين الذي بأيدينا معيوب، وبحاجة إلى عملية إصلاح جادّة. وإن كتاب «شهيد جاويد» أول مؤلف علمي في هذا الاتجاه.

لقد استعرض الشيخ النجف آبادي في هذا الكتاب مسألة الحكومة الإسلامية. ووجد أن الحكومة التي يراها الإسلام هي التي تقوم على آراء الناس، أي إن الحاكم الديني إنما يحق له تشكيل الحكومة إذا كان مدعوماً بآراء الشعب، وقال في هذا الكتاب: إن الإمام الحسين عليه السلام إنما سعى إلى إقامة الحكم عندما ألجأته استغاثات المسلمين، من خلال الكتب الكثيرة التي أرسلوها إليه.

وللدكتور شريعتي والشيخ المطهري رسائل إلى الشيخ النجف آبادي حول كتاب «شهيد جاويد». وإن هذين العلمين، وإن كانا يخالفان الكثير من مسائل هذا الكتاب، إلا أنهما قد ناقشاه بعلمية.

على عالم الدين أن لا يحصر نفسه داخل الخطوط الحمراء في ما يتعلق بالعلم. وقد كان الشيخ النجف آبادي من هذه الناحية ابن إدريس عصره، فقد كان ابن إدريس الحلي أول عالم تمكّن بعد قرنٍ من الزمن من تجاوز الخطوط الحمراء التي أحيطت بها آراء وأفكار الشيخ الطوسي، وقدّم العقل بوصفه واحداً من مصادر التحقيق.

تردّي البحث العلمي

جولة في سقطات كديور وهفواته

د. سعيد أحمديان(*)

ترجمة: السيد حسن مطر

مقدّمة

احتوت صحيفة (شرق) موضوعاً تحت عنوان: (إعادة قراءة الإمامة في ضوء الثورة الحسينية)، والذي هو في الأساس موضوع محاضرة ألقاها الشيخ كديور في ليلة عاشوراء، وقد كان العنوان والموضوع الأساس لهذه المحاضرة هو الاهتمام بمفاهيم الدين المحرّفة؛ لإعادة التعرف عليها، والحركة نحو الإصلاح في مسير الإصلاح الحسيني. بيد أن الذي تجلى أكثر هو تسليط الأضواء على الإمامة بوصفها من المسائل المحرّفة. والذي يمكن الإشارة إليه بوصفه من محاور البحث التي ينبغي التأمل حولها عنوانان، هما:

١ـ إن إحدى المسائل الجادة الهامة في هذا الخطاب هو التأكيد على هذا الانحراف، وأن تاريخ التدين لم يشهد متدينين على وتيرة واحدة من الاهتمام بالدين ومسائله. فبعض أبعاد الدين حظيت باهتمام المتدينين، حتى أصيبت بالتضخم والتخمة، في حين لم تحظَ المسائل الأخرى إلا بنسبة ضئيلة من الاهتمام، فأصابها الضمور والخور.

يعود أساس هذه المسألة إلى آفة خطيرة حذّر منها القرآن الكريم، حيث قال: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾. غاية الأمر أن الإنصاف في مثل هذا الموضوع أن يكون المتكلم نفسه هو المبادر إلى رسم أبعاد التدين. فمثلاً: لابد من التدقيق في مفهوم الولاية والإطاعة التي ورد ذكرها في القرآن مراراً وبصراحة، حيث أكد على وجوب إطاعة الرسول، وأنه أولى بالمؤمنين من أنفسهم، والآيات التي تتحدث عن معاملة

(*) باحث في علم الكلام الإسلامي.

الكافرين وعقوبتهم بقسوة من قبل الحكومة الدينية، فإما أن نؤمن بهذه المفاهيم بأجمعها، أو نذرها بأجمعها، فننظر إلى الجميع بنظرة واحدة.

كديور والخلط بين التكوينيات والتشريعيات

يرى الشيخ كديور أن ما تمّ التركيز عليه في مسألة الإمامة نوع تقديس لم يكن على تلك الشدّة في صدر الإسلام، وقال: إن الوجه الذي يميز التشيع من سائر القراءات الإسلامية يتجلى في أمور ثلاثة، تتمثل في أن قراءة علي عليه السلام أكثر عقلانية وعدالة وعرفانية.

إن ما يتم التأكيد عليه في المحافل الدينية هو النواحي الميتافيزيقية في الأئمة، مما يؤدي إلى عجز الآخرين عن أن يكونوا مثلهم؛ لأنهم خلقوا من طبيعة وطينة غير طبيعة وطينة سائر الناس. وهذا ما لم يكن له وجود في القرن الأول والثاني. وإذا كان موجوداً فلم يكن بهذه القوّة التي شهدها العالم الشيعي في ما بعد. وإن كلمات الإمام علي وسائر الأئمة تؤكد على بشريتهم.

ولقد ورد عن النبي صلى الله عليه وآله قوله: «أنا وعلي من شجرة واحدة، وسائر الناس من شجر شتى». كما أن الإمام يُعتبر مركز الوجود، ولولاه لساخت الأرض بأهلها. وهذا الكلام ليس مبالغة أو شعراً، وإنما هو أحاديث وردت على لسان الأئمة الذين كانوا يعيشون في القرن الأول والثاني.

وقال الشيخ كديور في موضع آخر: إنه لم يعثر على مورد قال فيه الإمام المعصوم، في جواب (من هو الإمام؟): «الإمام هو المنصوب من الله، الإمام هو المنصوص من قبل رسول الله، الإمام هو المعصوم، الإمام هو العالم».

وكأنه نسي قول الله تعالى، حيث يقول في شأن الغدير: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾، الدال على وجوب نصب الإمام من قبل الله تعالى، كما يدل على ضرورة نصبه من قبل النبي صلى الله عليه وآله أيضاً. وكأنه لم يعثر على حديث جابر بن عبد الله الأنصاري عن النبي صلى الله عليه وآله الذي يعدّد فيه أسماء الأئمة فرداً فرداً، وأنه لا سبيل إلى النجاة إلاّ بالتمسك بهؤلاء الأئمة عليهم السلام.

يبدو واضحاً أن هناك خلطاً في كلام الشيخ كديور بين المباحث التكوينية

والتشريعية، وعدم تدقيق في أصول الإمامة وفروعها. فلا بد من بيان الدليل على وجوب إقامة الإمام. وهو إما عقلي، أكدت عليه الأدلة الكلامية الشيعية كدليل على ضرورة استمرار النبوة لإدارة المجتمع وفقاً لقاعدة اللطف، وعندها لا بد من انتقال جميع صلاحيات النبي إلى الإمام، سوى الوحي؛ بل إذا كانت مسؤولية النبي تنحصر بإبلاغ الوحي فإن وظيفة الإمام تكمن في بيان ذلك الوحي وتطبيقه؛ أو الأدلة النقلية، التي تتمثل بأحاديث النبي في إثبات مسألة الإمامة. وعليه لا بد من النظر بدقة إلى هذه النصوص النبوية، فإذا كانت هذه الرؤية تعتبر من التقديس الشديد فيبدو أن أول من روّج هذا التقديس هو النبي صلى الله عليه وآله.

وأما صفات الإمام التي تفوق الطبيعة البشرية فلا ربط لها بشؤونه الإنسانية الأخرى، أي إنه كالنبي صلى الله عليه وآله في كونه يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، في حين أنه ـ كما عبر النبي صلى الله عليه وآله نفسه ـ من الناحية التكوينية أول مخلوق، والسبب في وجود سائر المخلوقات الأخرى. وقد ورد في مصادر أهل السنة أن النبي صلى الله عليه وآله قال لعلي عليه السلام: «أنت مني بمنزلة رأسي من جسدي». وعليه يبدو أن هذا التقديس كان من قبل النبي صلى الله عليه وآله، قبل أن يصدر عن المتشرعين. وكذلك حديث الكساء، الذي هو في حدّ الحديث المتواتر، والذي ينتهي بآية صريحة الدلالة على عصمة النبي وأهل بيته، حيث يقول: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾.

وأما ما قاله الشيخ كديور، من أن ما أكد عليه الأئمة هو نوع أفضلية في العمل والبصيرة والتهذيب وطهارة النفس وعقل الدراية في قبال عقل الرواية، دون أن نعهد سيد الشهداء أو الإمام علي وسائر الأئمة قد استندوا إلى النواحي الميتافيزيقية في التعريف بأنفسهم، فيكفي في ردّه ونقضه الرجوع إلى نهج البلاغة، وخطب الإمام الحسين، وأدعية الصحيفة السجادية، وغيرها من المصادر الدينية المعتبرة.

إن ما ورد في المصادر الدينية لا يمنح الأئمة أفضلية نسبية على الآخرين، وإنما يثبت أنهم منشأ ومصدر لجميع الفضائل. وبذلك لا يبقى هناك مجال للمقارنة. فهناك أكثر من مئة رواية يصف فيها الأئمة أنفسهم بكونهم مصدر العلم المؤدي إلى معرفة الله. كما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله في نهج البلاغة وقد سأله ذعلب اليماني: هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟ فقال عليه السلام: أفأعبد ما لا أرى؟! فقال: وكيف تراه؟ فقال عليه السلام: لا تراه

العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان. أي إن علم الإمام يبلغ مرتبة من الظهور تكون بمنزلة المشاهدة والعيان. كما ورد عن سائر الأئمة في روايات متعددة قولهم: «بنا عُرف الله وبنا وُحِّد...».

وعليه لا ينبغي شك في أن هناك تقديساً في الجوانب التكوينية، وكون الإمام المعصوم هو مركز وقطب عالم الإمكان. كما ثبت في زيارة أمين الله، التي بلغت في الوثاقة حدّ التواتر، أن عبارة (أمين الله) تدل على عصمة الإمام وعلمه.

الإمام بين الخصائص الوجودية والنواحي السلوكية

وأما في ما يتعلق بجوانب الحياة البشرية فلم يكن الإمام في منصب الإمامة ليمتاز من سائر الناس، سواء في الحقوق أو الموقع؛ وذلك كي يثبت الإمام أن مسألة الحكومة الدينية مسألة إنسانية، ويمكن إدارتها بعدل وعقل، حتى من دون الاستفادة من علم الغيب. وقد عمد الإمام علي عليه السلام إلى الالتزام بهذه السياسة، حتى لا يقول المستنيرون بعدم إمكان التأسي بسلوك الإمام في إقامة الحكومة وتأسيسها. وإن ما هو كائن في حوزة التقديس في الكلام الشيعي في مجال التكوين، وأشكل عليه الشيخ كديور، تحول في مجال التشريع إلى مستمسك لإثبات عدم الاستعانة بسلوكيات الأئمة في الأحداث السياسية. إذاً فالخطر الأول مضرٌّ للغاية؛ إذ يمكن للمتدينين الحمقى والمتنورين المغرورين أن يعرِّفوا الدين بشكل يتفق وينسجم مع متبنياتهم الفكرية. وعليه فإن سلوكيات الإمام الاجتماعية والسياسية وغير الخاصة قابلة للتأسي؛ حيث إن الإمام لم يكن يروم حلّ المسائل من خلال علم الغيب والعصمة. إذاً يمكن لغير المعصوم أن يقيم حكومة دينية. كما يمكن لغير المعصوم أن يثور وينهض من أجل إقامة الحكومة الدينية؛ تأسياً بالإمام الحسين عليه السلام؛ أو يركن إلى الصلح، كما صنع الإمام الحسن عليه السلام؛ ويمكنه أن يقتل أربعة عشر ألف رجل في حرب واحدة، كما صنع الإمام أمير المؤمنين في حرب النهروان؛ كما يمكنه إبعاد ونفي ذلك الرجل الذي كان يثير الفتن ويزرع الشبهات، كما صنع الإمام علي عليه السلام؛ لأن فعل الإمام قابل للتأسي والمحاكاة. إلا أن هذا لا يعني أن الإمام من الناحية التكوينية والخصوصية كسائر الناس، فالإمام حقيقة قدسية وإلهية. فالإمام ليس أعلم من غيره فحسب، وإنما قلبه موضع يتجلى فيه علم الله، كما ذكر ذلك الإمام

نفسه في نهج البلاغة. فالإمامة هبة إلهية. وإن الإمام إمام شاء الناس أو أبَوا، كما قال النبي‘: «الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا». فالإمام ليس مجرد معصوم، وإنما هو عين العصمة. والعصمة لا تثبت من دون العلم بالغيب وتجاوز الظاهر إلى الباطن، وهي من لوازم العلم الكامل، وليست من لوازم العلم الأكمل، فقد ورد في رواية معتبرة قولهم^: «لا يقاس بنا أحد».

إذاً لا بد من الفصل بين النواحي الوجودية والنواحي السلوكية للإمام. فمن الناحية الوجودية يعد الإمام شأناً من شؤون النبي، بل هو النبي نفسه؛ وأما من الناحية السلوكية فقد أكد الأئمة على عدم إحداث تغيير في حقوقهم وواجباتهم السياسية والاجتماعية. فقد كان الإمام علي يتصرف ويتخذ المواقف والقرارات بوصفه مسلماً مسؤولاً، رغم أنه لم يكن ليخطئ الحكم وأمثال ذلك؛ ليثبت إمكان التأسي الديني بأفعالهم في المجادلات الاجتماعية والسياسية.

إن الاطلاقات الموجودة في كلمات الشيخ كديور غير واقعية. ويمكن إثبات ذلك من خلال الرجوع إلى النصوص الدينية، بشرط أن تكون شاملة وغير انتقائية.

ويبدو أنه لو تعمق في النصوص الدينية المعتبرة، ودقق في فلسفة الإمامة، لما اضطر إلى الوقوع في المغالطات، والهبوط بمستوى التعاليم الدينية، وخاصة ما كان منها مختصاً بتعريف الإمام؛ ليتم بيان مفهوم وموقع علم الإمام وعصمته بشكل أوضح وأدق.

التعددية الدينية

نقد وحلّ

د. محمد محمد رضائي(*)

ترجمة: علي آل دهر الجزائري

مقدمة

يعتبر بحث التعددية الدينية اليوم من المسائل المهمة في فلسفة الدين والبحث الديني.

نحن على معرفة ـ إلى حدٍّ ما ـ بدين الإسلام، المسيحية، اليهودية، ودين بوذا، والهندو، وغيرها. والسؤال الأساسي في هذا الموضوع: هل لجميع الأديان نفس الحقانية والخلاص، أم أن أحدها حقٌّ ومنجٍ والبقية باطلة وغير منجية، أم أن لكل منها حظّاً من الحقيقة، وليس لأي منها الحق المطلق؟ و لأجل توضيح التعددية الدينية تذكر في العادة ثلاث مدارس فكرية، هي: المذهب الحصري؛ المذهب الشمولي؛ والتعددية، التي سنعرضها باختصار؛ لكي يتبين محل التعددية الدينية؛ لأن الهدف الأساسي لهذه المقالة هو دراسة ونقد التعددية الدينية.

أ ـ الاتجاه الحصري (الاختزالي) (Exclusivism)

يرى الاتجاه الحصري أن ديناً واحداً هو الذي يتمتع بالحقانية التامة، أما سائر الأديان فهي وإن كان لها نصيب من الحقانية إلا أنها ليست حقاً مطلقاً. وهكذا فإن الخلاص، أي توفُّر السعادة الخالدة في الجنة الإلهية، تتحصر في الاتباع الحقيقي لهذا الدين. ولا شك أن بعض الأديان ذات الاتجاه الحصري، كالإسلام، تعتقد بنجاة بعض أتباع الأديان الأخرى بشروط معينة. إن كلاً من اليهودية والمسيحية والإسلام تدّعي لنفسها حصر الحقانية. وكان أكثر المسيحيين يعتبر هذه المسألة من المسلمات. وقد

(*) أستاذ مساعد في جامعة طهران، قسم الفلسفة.

أكدت الكنيسة في إعلان فلورانس (١٤٣٥-١٤٣٨) بصراحة أنه لا يمكن لأي فرد التمتع بالحياة الخالدة في الجنة إذا لم يكن تابعاً للكنيسة، وسيعذّبون في جنهم، إلا إذا التحقوا بالكنيسة. وقد ضعف هذا التوجه في العصر الحالي، و غدا أكثر المسيحيين يعتقدون بنجاة أتباع الأديان الأخرى.

ويرى الإسلام؛ باعتباره أكمل الأديان الإلهية وخاتمها، أنه يتمتع بالحقانية المطلقة والخلاص، ويعترف بالأديان التي سبقته، ويعلن أنها قد تعرضت للتحريف. ويذكر الإسلام القرآن، باعتباره معجزته الخالدة، كدليل على هذا الادّعاء، ويعلن أن من كان شاكاً في ذلك فليأتِ بسورة، بل آية، مثل هذا القرآن: ﴿**وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ**﴾ (البقرة: ٢٣). ويدعو القرآن في آية أخرى الناس بصراحة إلى التفكير والتعمق في نفس القرآن؛ لتمييز مدعيات النبي، وأنه لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً: ﴿**أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً**﴾ (النساء: ٨٢)، ﴿**فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا**﴾ (البقرة: ١٣٧). وربما ادعت كل من الأديان المتنوعة انحصار الحق عندها، إلا أن الإنسان في هكذا ظروف لابد أن يفحص عن أدلة الأديان ذات الاتجاه الحصري، ويقيّمها بالوسائل والموازين المتاحة، وعليه أن يختار الحجة الأقوى والأكثر إتقاناً. يقول القرآن الكريم في هذا: ﴿**فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ**﴾ (الزمر: ١٧- ١٨)، ويقول في آية أخرى: ﴿**قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾ (البقرة: ١١١).

الإشكال الآخر على الاتجاه الحصري في الأديان، والذي طرحه بعض المفكرين الغربيين، أن هذا التوجه يلوح منه إنكار الرحمة الإلهية، أي إن الناجين هم أتباع دين خاص، دون أتباع الأديان الأخرى، الذين لا يعتقدون بهذا الدين، فإنهم سيعذبون في الآخرة، فكيف يعقل أن ينجي ذلك الإله الرحمن الرحيم عدة من البشر، ويعذّب الباقين، وهم الأكثرية، خالدين في جهنم؟

وفي الإجابة عن هذا الإشكال يمكن القول باختصار: من وجهة نظر الإسلام، والذي يرى أنه الدين الحقيقي الوحيد، فإن رحمة الله تعالى وسعت كل شيء: ﴿**وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ**﴾ (الأعراف: ١٥٦)، وليس كما يدعى من تعذيب أكثر الناس؛ لأنّ هولاء من وجهة نظر الإسلام مستضعفون فكرياً، و لم تتم الحجة عليهم، و إنما يحق

العذاب على الذين تمت الحجة عليهم، ومع ذلك يُصرُّون على خطئهم عناداً و عن علمٍ. يقول القرآن في هذا المجال: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ (الإسراء: ١٥).

ويقول الشهيد المطهري حول وجود مؤمنين بين أهل الكتاب: إذا لاحظتم هذه المسيحية المحرَّفة، وذهبتم إلى قراهم ومدنهم، فهل أن كل قسيس ترونه هو إنسان فاسد وسيّئ؟ والله إن سبعين أو ثمانين في المئة منهم ناسٌ يتمتعون بإيمان وتقوى وإخلاص، وكم من الناس اهتدوا باسم المسيح ومريم إلى التقوى والإخلاص، وهؤلاء ليسوا مقصِّرين، وسيدخلون الجنة، وقساوستهم سيدخلون الجنة أيضاً.

وعليه فمن وجهة نظر الإسلام تنحصر الحقانية المطلقة والخلاص بالإسلام، أما الأديان الأخرى فإن بعض عقائدها صحيحة، إلا أنه لا يمكن القول بصحة كافة تعاليمها؛ بسبب حصول التحريف فيها. وكذلك فإن أكثر أتباع هذه الأديان قد يكونون من أهل الجنة؛ بسبب عدم تمام الحجة عليهم.

ب ـ الاتجاه الشمولي (Inclusivism)

المراد بالاتجاه الشمولي أن ديناً بعينه هو الحق، ويكون الخلاص لأتباعه، إلا أنه ـ وخلافاً للاتجاه الحصري ـ يرى أن الخلاص لا ينحصر بالدين الحق، بل إن أتباع الأديان الأخرى يمكن أن يكتب لهم الخلاص والسعادة الأبدية في الجنة. ولما كان منطلق هذه الرؤية الفكرية هو العالم المسيحي فإن أمثلتها أيضاً مأخوذة من المسيحية. ووفقاً لهذه الرؤية الشمولية فإن الديانة المسيحية تحظى بالحقانية والخلاص، إلا أن الأشخاص الذين لم يسمعوا حتى باسم عيسى بن مريم وموته تضحية، و حكومته أيضاً، يمكن أن تنالهم السعادة الأبدية. وبتعبير كارل رانر، اللاهوتي الكاثوليكي المعروف: إن غير المسيحين يمكن تسميتهم بالمسيحيين المجهولين[1]. والاتجاه الشمولي هو أشهر الاتجاهات قبولاً بين اللاهوتيين المسيحيين وزعماء الكنيسة. وللاتجاه الشمولي ميزة حصر الحقانية بالدين المسيحي من جهة، وتجنب تلك النتيجة غير المقبولة، وهي أن جميع غير المسيحيين سيعذبون في جهنم، إلا أن هذا الاتجاه عبارة عن رؤية واقعية للتعددية الدينية. وإذا التزم بهذه الرؤية أتباع كل دين بالنسبة إلى دينهم، واعتبروا أتباع سائر الأديان مسلمين مجهولين، أو بوذيين مجهولين، وهكذا، فهل يكونون قد استعملوا تعابير صحيحةً؟ أي

هل يرضى أتباع الأديان الأخرى بهكذا تسمية؟ ويبدو أن هذه التسمية ضرب من الإهانة لأتباع الأديان الأخرى. ويستطيع أتباع كل دين أن يعتبروا دينهم الدين الحق، وأن أتباع الأديان الأخرى هم أتباع مجهولون لذلك الدين. لكن هل تعتبر هذه الرؤية تفسيراً صحيحاً للتعددية الدينية؟ وهل أن هذه الرؤية مستندة الى أصول معرفية صحيحة؟ أليست هذه الرؤية مبنية على نظرة غير واقعية في باب المعرفة، بأنه لا طريق لنا إلى معرفة صحيحة للعالم الخارجي؟ والذي يبدو أن الاتجاه الشمولي لو طبق على كافة الأديان فلا بد أن تكون النظرة المعرفية غير واقعية، أي أنه ليس لنا طريق لكشف الحقائق الخارجية. لكن يبدو أن المدافعين عن الشمولية الدينية لا يقبلون بهكذا مبنى لنظريتهم. فإذا كان الفرد يعتقد في مسألة المعرفة بوجود أمور حقيقية في الخارج فيمكننا التعرف على هذه الأمور الواقعية بمقدار قابلية قوانا الإدراكية، وتوجد معايير لتمييز المعرفة الصحيحة من السقيمة. وعلى ضوء القبول بهكذا أصول هل يمكن اعتبار الرؤية الشمولية سارية وجارية في جميع الأديان؟ إذا استطعنا التعرف على العالم الخارجي، وتمكّنّا من الحكم بأن الآن نهار، إذاً لا يمكن القبول بادّعاء خلافه. وعليه فالمسائل المعرفية للدين تحظى بالحقانية، لا أن المسائل المتعارضة أحياناً لجميع الأديان تكون صحيحة. المطالب السابقة كانت تمثل الجانب المعرفي للاتجاه الشمولي. أما بحث الخلاص في هذا الاتجاه فيمكن القول بحقانية دين بعينه، إلا أنه يمكن اعتبار أتباع سائر الأديان الأخرى من الناجين في ظروف معينة. لكن لابد من الالتفات إلى أنه من الناحية المعرفية يوجد دين واحد على الحق، أي أن الاتجاه الشمولي يمكن تطبيقه على دين بعينه، لا على جميع الأديان. وإذا أرادت الأديان العمل بهكذا منهج فسنواجه نوعاً من التعددية الدينية، حيث يرى كل دين نفسه على حق، وأنّ أتباع بقية الأديان أهل نجاة أيضاً. وفي تلك الحالة ستكون جميع الأديان متساوية في الحقانية، مما يعني أن الاتجاه الشمولي ينتهي بالتعددية الدينية. أما إذا كانت الشمولية تصدق على دين خارجي بعينه فحينئذٍ لابد أن يتمكن هذا الدين من إثبات حقانية معارفه، أي أن يقدم أدلة مقنعة، بحيث يلزم بها الآخرون بلحاظ عقلائي. وبناء على ذلك يجب قبل كل شيء أن نبحث عن صحة وسقم تلك المعارف.

ج- التعددية الدينية (Religious pluralism)

التعددية الدينية هي نظرية تحاول البحث عن مخرج لحقانية و نجاة واعتبار جميع

الأديان في وقت واحد. وتدعي أنها وجدت هذا المخرج وتوصلت إلى تصوير مقبول لهذه المسألة. توجد قراءات مختلفة للمذهب التعدُّدي. ونحن نقتصر في بحثنا على نظرية جون هيك، المنادي بالتعددية في العصر الحاضر.

ويمكن أن تتجلى تعددية جون هيك في صور مختلفة:

١ـ أحد معاني التعددية الدينية أن يتعامل المسيحيون بتسامح مع غير المسيحيين. ويقال لهذه التعددية الدينية في الاصطلاح « تعددية دينية معيارية» (Normative religious pluralism)، أو «تعددية دينية أخلاقية».

٢. الوجه الثاني لتعددية جون هيك الدينية يتعلق بتعددية الخلاص. فعلى ضوء تلك النظرية ينال جميع أتباع الأديان الخلاص (Salvation)، أي كما أنّ المسيحي ينال الخلاص بالعيسوية كذلك يستطيع أتباع الأديان الأخرى أيضاً أن ينالوا ذلك الخلاص أيضاً. ولاشك أنّ التعددية في الخلاص تصلح أن تكون سنداً مناسباً للتعددية الأخلاقية، فإذا اعتقد المسيحيون أنّ أتباع سائر الأديان ينالون الخلاص أيضاً فالأفضل أن يعاملوهم بتسامح وعطف.

لقد كانت المؤلَّفات الأولى لجون هيك في موضوع التعددية الدينية تتركز على التعددية الدينية الأخلاقية والتعددية الدينية في الخلاص، إلا أن كتاباته المتأخِّرة تركزت على وجه آخر من التعددية الدينية، وهو التعددية الدينية المعرفية.

٣. الوجه الثالث للتعددية الدينية عند جون هيك يرتبط بالتعددية الدينية المعرفية، أو التعددية في الحقانية. وعلى ضوء هذه الرؤية فإنّ مدَّعيات الأديان المختلفة تتمتع بشكل متساوٍ من الحقانية. ونحن نركز هنا على هذا النوع من التعددية الدينية.

مقاربات نقدية

بملاحظة آراء «كانت» في نظرية «الشيء في ذاته» و«الشيء كما يبدو لنا» حول الواقع الخارجي يتبيَّن وقوعه في التناقض، ووقوع جان هيك في التناقض أيضاً؛ تبعاً له. فقد طرح «كانت» فلسفته النقدية تحت شعار عدم قابلية العقل النظري للبحث عن الموجودات غير الحسية، خلافاً لادعاء علماء ما بعد الطبيعة، الذين كانوا يفترضون قدرة العقل على الوصول إلى أسرار الحقيقة المطلقة. وقد كان استدلاله على ذلك بأنّ تركيب

الذهن البشري بحيث لا يتمكن إطلاقاً من العمل خارج المجال الحسي، أو ظاهر الأشياء (الفنومن)، والتفكر فيها، والاستدلال عليها، وإنما يستطيع الذهن العمل في مجال التجربة لا غير. وكان «كانت» يعتقد أيضاً أنّه بالإضافة إلى عالم التجربة، أي العالم الظاهر، فإنّ هناك عالماً آخراً هو عالم الشيء في ذاته (النّومن)، وهو مستتر خلف العالم الظاهر. الجانب النومني لكل شيء أنّ كل شيء موجود في الحقيقة. فنحن نتعامل مع ظاهر التفاحة مثلاً، لا كيف هي هذه التفاحة في الواقع. نعم، نحن نستطيع أن ندرك أنّ وراء حمرة التفاح شيئاً آخر، وأن هذا اللون الأحمر مرتبط به، وذلك الشيء في نفسه علة للظواهر. وإننا نستطيع القول: إنّه بالإضافة إلى ظاهر التفاحة يوجد شيء في ذاته، وهذا اللون الأحمر متعلق به. لكن هذا لا يعني معرفتنا بذلك الشيء أبداً؛ لأنّ المقولات الذهنية إنما يصح استعمالها في مجال الظواهر فحسب، أي الأمور التجريبية، أي الأمور المكانية والزمانية، ولما كانت الحواس عاجزة عن إدراك الشيء في ذاته فلا يمكننا أن نتعرف على شيء منه. ولما كانت الحقيقة المطلقة هي شيء في نفسه، في اعتقاد «كانت»، فلا يمكننا أن نتوصل إلى معرفة ذلك الشيء. وهذا يعني أننا لسنا قادرين على درك الواقع.

ولكن عندما ندرس نظرية «كانت» حول الشيء في ذاته، والشيء كما يبدو لنا، بدقة وتأمل، نرى تناقضاً واضحاً في كلامه حول الشيء في نفسه؛ إذ كيف يكون الشيء موجوداً إلا أننا لا نعرف عنه أي شيء؟ وكذلك كان «كانت» يعتقد أنّ الشيء في نفسه هو العلة للظواهر والأحاسيس الخاصة. وعلى هذا الأساس لابد أن يكون موجوداً. فعندما نقول: إن الشيء في نفسه (النومن) موجودٌ وعلة للظواهر فهذا نوع من المعرفة. وإنّ استعمال مفهوم الوجود والعلة حول النومن يتعارض مع اعتقاد «كانت»؛ إذ يعتبر استعمال المقولات الفاهمة منحصراً في الأشياء الحسية.

والحقيقة أنّ الإشكال الرئيسي لـ«كانت» على علماء ما بعد الطبيعة السابقين أنّهم استعملوا مفهوم الوجود خطأً في مورد الموجودات والحقائق ما وراء التجربة الحسية. والآن نشاهد «كانت» نفسه قد استعمل أيضاً مقولتي «الوجود» و«العلة» في الحقائق غير الحسية، وهي حقيقة الشيء في ذاته (الحقائق النومنية). وعليه فقد نقض فلسفته النقدية.

فظهر بناءً على ما تقدم أنّ فرض الشيء في ذاته، والشيء كما يبدو لنا، فرضٌ غير صحيح، ومناقضٌ لنفس فلسفة «كانت». ولما كان المبنى الفلسفي للتعددية الدينية

عند جون هيك هو نظرية «كانت» حول الشيء في ذاته، والشيء كما يبدو لنا، فسيواجه نفس التناقض وعدم الانسجام.

يقول جون هيك: إنّ هناك حقيقة مطلقة هي الشيء في ذاته، تظهر للناس. وكل دين، والأفضل أن نقول: أتباع كل دين، يفهمون تلك الحقيقة المطلقة على ضوء ثقافتهم، لكن لا ينبغي لأي دين أن ينسب مفهومه وعقيدته لتلك الحقيقة المطلقة في ذاتها. فإذا صحّ كلام هيك لا يمكننا حمل أي مفهوم، حتى «الوجود»، على الحقيقة المطلقة، فأي شيء يمكن فرضه مسلماً؟ وعلى الأقل لا بُدّ أن ندرك مفهوم الحقيقة المطلقة جيداً لكي نقول: إن الناس يواجهونها. وإذا لم نتمكن من نسبة أي مفهوم من مفاهيم الذهن الإنساني له فكيف نفترض أنه موجود؟ ولهذا فإنّ اعتقادنا الديني يقترب شيئاً فشيئاً من عدم الاعتقاد، ويصبح شبيهاً بالإلحاد، أي إننا في قبال هكذا حقيقة متعالية سنكون (لاأدريين)، ولا نستطيع أن ننسب لها حتى الوجود و العدم.

وهكذا فإننا إذا استطعنا أن نحمل مفهوماً من المفاهيم الإنسانية عليه فلماذا نقتصر على ذلك المفهوم، ولا نستطيع حمل المفاهيم الأخرى عليه؟ وعليه فإذا صدق أحد المفاهيم الإنسانية على الحقيقة المطلقة فإنّ المفاهيم الأخرى ستصدق أيضاً. وإذا كانت بعض المفاهيم صادقة على تلك الحقيقة المطلقة فستتميز المفاهيم الأخرى بالتقابل. والحاصل أنّ هذه المفاهيم ستقترب من دين بعينه، دون دين آخر، أي إننا إذا قلنا عن الحقيقة المتعالية: إنها موجودة وعالمة وقادرة و متشخِّصة ورؤوفة ورحيمة فسوف لن يصح إطلاق المفاهيم المقابلة لهذه المفاهيم على الحقيقة المطلقة، وتكون هذه المفاهيم الخاصة مرتبطة بدين بعينه، ولهذا السبب فالحق لدين بعينه. وعليه فالتعددية إما أن تنتهي إلى اللاأدرية؛ لأن هيك يعتقد أنه لا يمكن حمل أيّ مفهوم من المفاهيم الإنسانية على الحقيقة المتعالية؛ أو إلى القبول بحقانية دين بعينه؛ لأننا إذا استطعنا أن نحمل بعض المفاهيم على الحقيقة المطلقة فسوف يكون إطلاق المفاهيم المقابلة غير صحيح، وبالنتيجة تكون هذه المفاهيم قريبة من دين بعينه.

التعددية الدينية والتجربة الدينية

تستند التعددية الدينية ـ كما اتضح خلال البحث ـ على التجربة الدينية. والتجربة

الدينية تعني المواجهة مع الإله. ويتوصل الفرد بعد المواجهة مع الإله ـ وبحسب ثقافته ـ إلى تفسيرٍ خاص عن الألوهية.

والسؤال الذي يطرح الآن: إذا كان أصل التجربة الدينية بهذا النحو فلا بد في الحقيقة من القبول بالعقائد المتناقضة. إذا كانت التجربة الدينية للفرد المسيحي تثبت وجود إله المسيح، والتجربة الدينية للمسلم تثبت وجود إله المسلمين (الله)، إذاً فإنّ أتباع كل دين يثبتون الإله وفقاً لثقافتهم الخاصة.

ولما كانت معطيات التجارب الدينية للمتدينين بأديان مختلفة تتفاوت في ما بينها، بل تتناقض في بعض الموارد، فلا يمكن أن تصح هذه التعاليم المختلفة. مثلاً: فردٌ يعتقد بالتثليث في عقيدته عن الله، وفردٌ آخر يعتقد بتوحيد الله، فهل يصح الجمع بين التوحيد والتثليث، أو أنه متشخص وغير متشخص؟ إنه من المحال من الناحية المنطقية القول بصحة كل هذه التفسيرات؛ لأن لازم ذلك اجتماع المتناقضات. ولهذا أنكر بعض المنتقدين اعتبار أصل التجربة الدينية كمنبعٍ للمعرفة[٢].

لكن هل يمكن إنكار أصل التجربة الدينية؟ في الجواب عن ذلك لابد من القول إجمالاً: يمكن قبول أصل التجربة الدينية كأحد مصادر المعرفة، لكن قبول التجربة الدينية أو العرفانية أو الرؤية القلبية لا يعني القبول بالتعددية الدينية، أو القبول بالأفكار والعقائد غير المنسجمة. فيمكننا القبول بأصل التجربة الدينية ومع ذلك ننكر التعددية الدينية.

عرض الحل المناسب للتفسيرات المختلفة عن الله

لابد في نقد هذا الإشكال من الالتفات إلى نقطتين:

الأولى: إنّ التجربة الدينية مصدر للمعرفة كالتجربة الحسية.

الثانية: يمكن تبرير الآراء المتعارضة حول التجربة الدينية، كما هو الحال في الآراء المتعارضة في التجربة الحسية.

ويرى بعض المفكرين أننا يجب أن نعتبر التجربة، سواء كانت حسية أو عرفانية، صادقة ومعتبرة، إلا أن يكون لدينا دليل مقبول على نقضها، أي إن التجارب صحيحة ما دام لم يثبت خطؤها.

فإذا لم نقبل بالأصل الذي أطلق عليه سوين بيرن (أصل حسن الظن) (Principle of credulity) فلن تكون لدينا الأدلة الكافية لإثبات صدق واعتبار أية تجربة حسية أو دينية، ولن يكون أمامنا إلا الشك الإفراطي(٣).

والشك الإفراطي غير مقبول من أي عاقل. وعليه فإن أصل الاعتماد على التجربة أصل يستعمله كافة البشر ما لم يوجد دليل على الخلاف؛ لأن الناس لو لم يعتمدوا على تجارب الآخرين لما كانت لدينا اليوم الكثير من العلوم، كالتاريخ، والجغرافيا، والعلوم النقلية الأخرى؛ لأنّ جميع هذه العلوم تكوّنت بالاعتماد على ما جرّبه الآخرون. وعليه فالبشر كلهم يعتمدون التجربة في حياتهم. وإذا كان هناك شك في صحة تجربة نجربها بأنفسنا. إذاً نحن نثبت التجربة بتجربة أخرى. ولما كان العنصر المشترك بين التجربة الحسية والتجربة الدينية هو المشاهدة، وأصل التجربة مسلّماً، فلا تفاوت من هذه الجهة بين التجربة الحسية والتجربة الدينية.

والآن نطرح بعض الشبهات التي تذكر في هذا المجال، ثم نجيب عليها.

أ- يرى بعض المفكرين أن التجربة لما كانت خدّاعة في بعض الأحيان فسينتابنا الشك في كل تجربة دينية أو حسيّة.

ويمكن الإجابة عن ذلك بالقول: إنّ التجربة، وإن كانت غير صحيحة وخدّاعة في بعض الموارد، لكن لا يصح القول بأن كل المدّعيات المبنية على التجارب غير صحيحة. وإذا شككنا في كل المدعيات المبنية على التجربة فلا سبيل أمامنا سوى الشك الإفراطي، الذي لا يرتضيه عامة الناس(٤).

يدعي البعض وجود اختبارات عملية كثيرة لإثبات صحة أو سقم التجارب الحسيّة، لكن لا توجد هكذا اختبارات بالنسبة للتجارب العرفانية.

وهذا الإشكال مبني على فرض أن المصدر الوحيد للمعرفة هو الحسّ، وأن المعيار الوحيد لإثبات صحة وسقم الاختبارات العملية هو معيار حسي، غافلين عن وجود منبع معرفي آخر غير الحس، وهو التجربة العرفانية. وكما لا يحق للعارف حصر مصادر المعرفة بالتجربة العرفانية، كذلك لا يحق هكذا ادعاء من قبل الحسّيين الإفراطيين. وعليه فالتجربة الدينية، والعرفانية أيضاً، كالتجربة الحسية، طريق للمعرفة البشرية. ولكلٍّ منهما معيارها الخاص لإثبات الصحة. وإذا قبلنا أنّ طريق العرفان أو التجربة

الدينية هو أحد طرق المعرفة أمكن حل الادّعاءات المتعارضة، والإجابة المناسبة عن هذا الإشكال.

ولهذا يمكن اعتبار التجارب المتعارضة في الظاهر حول الإله منسجمة في الواقع. فيمكن لشخصٍ أن يواجه الله في مظهر اسم المحيي، ويواجهه آخر باسم المميت. ولا إشكال في ذلك؛ لأن الله تعالى محيٍ ومميت. وعليه يصح الجمع بين الكثير من الأوصاف المتعارضة في حقه تعالى.

واذا كانت بعض الأوصاف غير المنسجمة في حقه لا يمكن جمعها فإنّ معيار صحة وسقم التجارب العرفانية هو تجارب الأنبياء والمعصومين عليهم السلام والقواعد العقلية الثابتة، فالتجارب التي تكون موافقة لتجارب الأنبياء والأولياء الإلهيين والمعايير العقلية يحكم بصحتها وقبولها، وإلا فلا تقبل. وسنتعرف على آراء العرفاء المسلمين في مسألة مشاهدة الحق تعالى، وتجربة المواجهة معه، وكذلك توصيفاته غير المنسجمة، بشيءٍ من الاختصار.

يعتقد عرفاء المسلمين بإمكان مشاهدة الحق سبحانه، لكنهم يعتقدون بأنّ الوصول إلى كنه ذاته تعالى محالٌ، ولكنّ الإنسان يستطيع أن يتعرف عليها بالعلم الحضوري أو العلم الحصولي. وهذا في الحقيقة علم بتعينات الحق وأسمائه وصفاته وأفعاله جل وعلا؛ لأن ذات الحق غير متناهية، ومن المستحيل إحاطة الموجود المتناهي[(٥)]. ويرجع العارف الكبير صدر الدين القونوي السبب في عدم الإحاطة العلمية للموجودات بالحق تعالى هو عدم التناسب بين غير المتناهي (الحق تعالى) والمتناهي (المدرِك)، فيقول: السبب الأقوى في ذلك، أي تعذر الإحاطة بمعرفة الحق، عدم المناسبة بين ما لا يتناهى وبين المتناهي[(٦)].

وتوجد في هذا الموضوع عدة روايات، نشير إلى بعضها:

عن الإمام الرضا عليه السلام: وقد أخطاه من اكتنهه[(٧)].

وعن أمير المؤمنين علي عليه السلام: فتبارك الله الذي لا يبلغه بعد الهمم، ولا يناله غوص الفطن[(٨)].

وبناءً على ذلك فإن مشاهدة الحق تعالى في مرتبة الذات مستحيلة، والممكن هو معرفته في مرتبة الأسماء والصفات. وبعبارة أخرى: إنّ أسماء الحق تعالى وصفاته ملأت

كل العالم، وهذا ما تؤيده عبارة أمير المؤمنين عليه السلام في دعاء كميل: «بأسمائك التي ملأت أركان كل شيء». ولهذا فأينما توجّهنا فثمّ وجه الله ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ﴾ (البقرة: ١١٥).

وتقسّم المظاهر؛ بحسب نوع الأسماء التي تتجلى فيها، إلى أقسام. ولنُشر إلى بعض هذه التقسيمات؛ لفهم أفضل للأسماء:

١ـ تقسيم الأسماء والصفات الإلهية إلى الذاتية والجمالية والجلالية والكمالية

أ ـ الصفات التي تختص بذات الحق تعالى، مثل: الله، الأحد، الواحد، الفرد، الصمد، والتي تسمى بصفات الذات.

ب ـ الصفات التي لا تختص بذاته تعالى، وهي على ثلاثة أقسام: ١ـ صفات الجمال؛ ٢ـ صفات الجلال؛ ٣ـ صفات الكمال.

أما صفات الجمال فهي الصفات التي تستلزم إيصال النفع إلى الغير، كالرحمة؛ واللطف؛ والرازقية؛ وغيرها.

وأما صفات الجلال فهي عبارة عن العظمة والكبرياء والمجد وشأن الحق تعالى، التي تحكي شدة ظهور الحق تعالى، وتؤدي إلى خفائه و تعاليه عن الخلق، نظير: صفات العزة؛ والقهر؛ و...

وأما صفات الكمال، كالربوبية، فهي تشترك بين الجمال والجلال. فمن حيث القدرة تشير إلى جلال الحق تعالى، ومن حيث ربوبية العالم تشير إلى جماله[٩].

٢ـ ظهور الأسماء في مظاهر الحضرات الخمس

وقد قسّم بعض العرفاء مظاهر الحق تعالى إلى ستة مراتب:

أ ـ مرتبة الأحدية. وتمثل وجود الحق تبارك وتعالى بنحو (بشرط لا)، بسلب جميع الاعتبارات والأسماء والصفات، والتي تسمى الغيب الأول والتعين الأول.

ب ـ مرتبة الواحدية. وهي وجود الحق تعالى، مع ثبوت جميع الاعتبارات والأسماء بنحو (بشرط شيء)، والتي تسمى الغيب الثاني والتعين الثاني واللاهوت.

ج ـ مرتبة الأرواح المجردة. وهي ظهور الحقائق الإلهية والأسماء التنزيهية بنحو المجردات والبسائط، والتي تسمى العقول والجبروت أيضاً. وهذه المرتبة تشتمل على النفوس الناطقة والفلكية باصطلاح الحكماء.

د ـ مرتبة المثال المنفصل. وهي مرتبة ظهور الأسماء والحقائق الإلهية بنحو الأشياء المجردة واللطيفة بالآثار المادية، من قبيل: الشكل، إلا أنها غير قابلة للتجزئة والتبعيض، والتي تسمى المثال والخيال المنفصل والملكوت أيضاً.

هـ ـ مرتبة عالم الأجسام أو الناسوت. وهي أنزل مراتب الظهور، وتتعلق بالأشياء المركبة ذات الأبعاد، القابلة للتجزئة والتبعيض.

و ـ مرتبة الإنسان الكامل. وهي الأتمّ بين المراتب السابقة. وبتعبير آخر: إنّ كل صفة اسم من أسماء الحق تناظر صفة من صفات ذلك الإنسان.

ولم يعتبر بعض العرفاء مرتبة الأحدية من الحضرات، ولذا تصبح الحضرات خمس[١٠].

تقابل الأسماء الإلهية

يعتقد بعض العرفاء، إضافة إلى أنّ الأسماء متفاوتة في ما بينها، أنّ بينها تزاحماً أيضاً، بينما يرى آخرون أنه لا نزاع ولا خصومة في الملأ الأعلى بين الأسماء؛ لأنّ التخاصم ينشأ من المادة، ولما لم تكن هناك مادة فلا نزاع أيضاً[١١].

ويرى آخرون ـ كالقيصري ـ أنّ التخاصم في عالم المادة هو تقابل الأسماء الحسنى الإلهية؛ لأنّ عالم الخارج ليس إلاّ تجلي العالم الأعلى، فلو لم يكن هناك تقابل في ذلك العالم لم يوجد تخاصم في هذا العالم أيضاً[١٢]. وعليه فإنّ مظاهر الأسماء والصفات يمكن اعتبارها مواجهة الله ومشاهدته، وإنّ عالم الملك والمادة إلى عالم الملكوت كلها مجالي لأسماء وصفات الحق تعالى.

لكل فرد في هذه الدنيا معرفة بالله وسعة الأسماء والصفات الإلهية بحسب استعداده وظرفية وجوده، ويظن أنّ ذلك المتصوَّر هو الإله والمعبود. وعلى هذا الأساس يبادر إلى اختياره وقبوله أو ردّه. فمثلاً: الإنسان الذي يعرف الله بالأسماء التنزيهية ينكر الإله الذي عُرِّف له بالأسماء التشبيهية. كما أنّ الذي عرف الله باسمه الغفار ينكر تجلي

الحق تعالى باسم القهار. وعليه فالنقطة التي يجب الالتفات إليها في الشهود أو التجربة العرفانية أن الذات الإلهية المقدسة إذا تجلت باسم من الأسماء فلا ينبغي للعارف الظنّ بأنّ الله تعالى محدود في هذا الاسم وتلك الصفة. إن لتجلي الله تعالى مظاهر كثيرة. ويستطيع كل إنسان الوصول إلى مرتبة من أسماء وصفات الحق تعالى بحسب درجته الوجودية ومرتبة تهذيبه. والموجود الذي يمتلك تصوراً صحيحاً هو الإنسان الكامل لا غير. وعلى كافة البشر تأييد مشاهداتهم بمقارنتها بمشاهدة وتجربة الإنسان الكامل أو الأنبياء والأئمة المعصومين عليهم السلام. والحقيقة أنّ معيار صحة مشاهدات العارفين هو مشاهدات الأنبياء والأئمة المعصومين.

وينسب جون هيك، المنظّر للتعددية الدينية، ظهور الله تعالى عند العارفين المختلفين إلى عالم الظاهر (Phenomenon)، وذات الباري تعالى إلى عالم الواقع (Nomenon). وهو يعتقد أنّ على العارف أن لا ينسب تصوره عن الله إلى الواقع، ويقول: إنّ الله هكذا في الواقع، مع أنّه وفقاً لهذا التحليل يصح لكل عارف أن ينسب وصفه لله إلى الواقع، لكن لابد من الانتباه أنّ وصفه لحقيقة الله التامة لا تظهر في إطار جميع الأسماء والصفات الإلهية، وإنما يحق للأنبياء الإلهيين وحدهم أن ينسبوا أوصافهم لله إلى الواقع، أما سائر الناس فلما كانوا في مرتبة وجودية دنيا فقد أدركوا جلوة (مظهراً) من جلوات (مظاهر) الله تعالى، وهذا بشرط أن لا تخالف الموازين العقلية. وعليه فإنّ بعض الأوصاف الإلهية المتعارضة والمتقابلة يمكن في الحقيقة نسبتها إلى اسمين من أسمائه. وربما كان لشخصين وصفين متفاوتين ومتقابلين عن الله، وهما في الحقيقة قد شاهدا الله تعالى، ويمكنهما أن ينسبا وصفهما إلى الواقع، لكن ينبغي الالتفات إلى أنّ وصفهما ليس وصفاً كاملاً لله تعالى. وطبعاً لابد من عرض بعض الأوصاف غير المنسجمة والمتقابلة على العقل؛ لأنّ طرفاً من هذه الأوصاف الوهمية لا ينسجم مع الموازين العقلية. وعليه فيجب أن لا ينكر برهان التجربة الدينية؛ لأنه يستلزم أوصافاً غير متوافقة عن الله. كما أنّ أصل التجربة الحسية لم تنكر لأنها تقدم [أحياناً] أوصافاً غير متوافقة لحادثة معينة.

شهود الله ورؤيته في منظار القرآن والأحاديث

يفهم من القرآن الكريم والروايات الشريفة أنّ الله تعالى يُرى بعين القلب

(البصيرة) لا غير؛ لأنه ليس بجسم ولا جسماني، فلا يمكن رؤيته بالعين الجسمانية. إن مشاهدة الحق تعالى أفضل برهان على وجود الله، والذي يحق تسميته ببرهان الصدِّيقين. ولما كان لوجود النفس المشاهدة مرتبة ودرجة فكذلك يكون تجلي صفات الله تعالى وأسمائه متفاوتاً. وأحياناً يشاهد الإنسان اسماً واحداً من الأسماء الإلهية، فيظن أنّه الله لا غيره، وينكر المراتب الأخرى. وأحياناً يؤدي التعلق بالماديات والأمور الدنيوية وكثرة المعاصي إلى كدورة في القلب، وحرمان النفس من مشاهدة الجمال الإلهي. سئل الإمام الرضا عليه السلام: لماذا احتجب الله عن العباد؟ فأجاب الإمام عليه السلام: «إنّ الاحتجاب عن الخلق لكثرة ذنوبهم...»(١٣).

وعندما سأل النبي موسى عليه السلام أن يرى الله، فقال: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾، كان الجواب: ﴿قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ موسَى صَعِقاً فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾.

ونظراً للروايات الدالة على إمكان مشاهدة الحق تعالى يمكن القول: إنّ المقصود بعدم الرؤية هو في مقام الذات، لا في مقام الأسماء والصفات. والآن نعرض بعض الروايات الدالة على إمكان المشاهدة القلبية:

١ـ روى أبو بصير، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: قلت له: أخبرني عن الله عزَّ وجلَّ هل يراه المؤمنون يوم القيامة؟ قال: نعم، وقد رأوه قبل يوم القيامة، فقلت: متى؟ قال: حين قال لهم: ﴿أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى﴾، ثمَّ سكت ساعة، ثم قال: وإنَّ المؤمنين ليرونه في الدنيا قبل يوم القيامة، ألست تراه في وقتك هذا؟ قال أبو بصير: فقلت له: جُعلت فداك، فأحدِّث بهذا عنك؟ فقال: فإنك إذا حدَّثت به، فأنكره منكر جاهل بمعنى ما تقوله، ثمّ قدَّر أنّ ذلك تشبيه، كفر، وليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين، تعالى الله عما يصفه المشبِّهون والملحدون(١٤).

٢ـ وعندما سأل ذعلب أميرَ المؤمنين عليه السلام: هل رأيت ربك؟ أجابه: ما كنت أعبد ربّاً لم أره. وعندما سأله: كيف رأيته؟ قال عليه السلام: لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار، لكن رأته القلوب بحقائق الإيمان(١٥).

٣ـ ونقل أيضاً عن صحف إدريس النبي أنه قال: بالحق عرف الحق، وبالنور اهتدي

إلى النور، وبالشمس أبصرت الشمس، وبضوء النار رؤيت النار...، لا يحتاج في الدلالة على الشيء المنير بما هو دونه[١٦].

وكذلك تشير بعض فقرات دعاء عرفة، المروي عن الإمام الحسين عليه السلام، إلى معرفة الله تعالى بذاته، فيقول: «كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك؟! أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟! متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك؟! ومتى بعدت حتى تكون الآثار التي توصل إليك؟! عميت عين لا تراك عليها رقيباً، وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً».

فيظهر من الكلام المذكور للمعصومين عليهم السلام أن لا شيء أظهر من الله تعالى، لكي يصبح دليلاً ومثبتاً لوجود الله. وعليه فلابد أن يعرف الله بالله. وهو مشهود للذين لهم الاستعداد والقابلية على مشاهدته، ويدركه ذوو المراتب الوجودية الكاملة بعين اليقين، بحيث لا تطرأ أية شبهة لهم. قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «ما شككت في الحق مذ أريته»[١٧].

ويجب على ذوي المراتب الوجودية الدنيا، الذين يحتمل الترديد في متعلق رؤيتهم وتجربتهم الدينية، أن يمحِّصوا مشاهداتهم بميزان العقل، فإذا كانت موافقة للموازين العقلية أُخذ بها، وإذا كانت مخالفة للأصول العقلية اعتبرت موهومات يجب إنكارها. والطريق الآخر لإثبات صحة المشاهدات القلبية أو التجارب الدينية هو عبارة عن مقارنة تلك المشاهدات بالنصوص المقدَّسة القطعية وغير المحرَّفة أو مشاهدات المعصومين عليهم السلام.

خلاصة واستنتاج

يمكن القول: إنّ هناك ثلاثة اتجاهات تبيِّن التعددية الدينية: الاتجاه الحصري، والذي يعني أنّ تعاليم دين واحد، وهو الإسلام في اعتقادنا، هي الحق. و طبعاً لا يعني كون الدين الإسلامي حقاً أن جميع أتباع الأديان الأخرى ليسوا بأهل نجاة، بل ربما دخل كثير من الناس الجنة، لعدم تمام الحجة عليهم.

وكذلك فإنّ التعددية الدينية ليست قائمة على مبنىً فلسفيٍّ صحيح. وبعبارة أخرى: إن هذا المبنى ينقض نفسه.

وتبين خلال البحث أنه يمكن اعتبار التجربة الدينية و العرفانية مصدراً للمعرفة.

ويمكن أيضاً تبرير التأويلات المختلفة والمتناقضة أحياناً عن الذات الإلهية، كالتأويلات المتفاوتة للتجربة الدينية.

وفي الختام عرضنا رؤية القرآن الكريم والروايات الشريفة حول المشاهدة والتجربة العرفانية.

الهوامش

(١) Peterson , ……., p, 228,1991

(٢) Hospers, John , An Introduction to philosophical Analysis: 441, Rouledge ,1970

(٣) Alston, P, Religious Experience , in Routledge Encyclopedia of philosophy, Edited by: Edward Craiig , Routledge ,: 250 , London and New York, 1998

(٤) ديويس براين، در آمدي به فلسفه دين: ١٠٤، ترجمه للفارسية: مليحة صابري، طهران، مركز نشر دانشگاهي.

(٥) سعيد رحيميان، تجلي وظهور در عرفان نظري: ٢٩، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي.

(٦) نفس المصدر.

(٧) الصدوق، التوحيد: ٣٦، تحقيق: الغفاري، قم، النشر الإسلامي.

(٨) نفس المصدر: ٤٢.

(٩) عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل ١: ٨٩، القاهرة، ١٤٠٢؛ رحيميان، مصدر سابق: ١٨٣.

(١٠) الجيلي، مصدر سابق: ٧٤؛ رحيميان، مصدر سابق: ١٧٣.

(١١) عبد الرزّاق الكاشاني، شرح فصوص الحكم: ٢٢٢، قم منشورات بيدار، ١٣٧٠.

(١٢) القيصري، مصدر سابق: ٣٣٤؛ رحيميان، مصدر سابق: ١٧٣.

(١٣) الصدوق،مصدر سابق: ١١٧.

(١٤) الصدوق، مصدر سابق: ١١٧.

(١٥) نهج البلاغة، الخطبة ١٧٩.

(١٦) المجلسي، بحار الأنوار ٩٥: ٤٦٦، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٠٣هـ.

(١٧) نهج البلاغة، الحكمة ١٨٤.

حركة التجديد الفكري في إيران

قراءة جديدة

الشيخ شمس الله مريجي[*]

ترجمة: صالح البدراوي

تمهيد

برزت قضية الفكر المعاصر في إيران، منذ البدء وحتى الآن، على أساس الأدوار التاريخية وماهية الرؤية للحضارة الغربية وطبيعتها أو الثقافة الدينية والمحلية، آخذةً بنظر الاعتبار التطورات السياسية ـ الاجتماعية للمجتمع بأشكالها المختلفة، سواء الغربية منها أو الوطنية أو اليسارية أو الدينية.

ويمكن لإعادة قراءة هذه الأحداث أن تمهد الأرضية المناسبة لنشاط الباحثين الاجتماعيين والمفكرين في المجتمع؛ ذلك أن الاطلاع على الأحداث الفاعلة في الساحة الاجتماعية، أو فهم الأرضية المناسبة للنشاطات المستقبلية، يرتبط بنسبة كبيرة بالأحداث التي برزت في القرن الأخير في إيران. وهذه المقالة تسعى إلى أن تكون لها نظرة أخرى ـ ولو موجزة ـ لقضية الفكر المعاصر في إيران.

ويمثل التجديد الفكري[1]، كنتاج غربي ونتيجة متمخضة عن منهج التفسير الإنساني للبشر نحو العالم والإنسان، رؤية فكرية ترمي إلى إعطاء تفسير جديد للإنسان والشؤون الإنسانية. وهذه الرؤية وليدة عصر التنوير وانتصار الفلاسفة على كنيسة القرون الوسطى، وهو العصر الذين كانت فيه الفرضية المسبقة لفلاسفته تقوم على أساس قدرة العقل البشري على حل المسائل الإنسانية ومتطلباته، من دون الحاجة للوحي السماوي. وبتعبير آخر: إن الإنسان قادر على أن يمهد طريق السعادة والرقي لنفسه ولأفراد النوع

(*) باحث متخصّص في علم الاجتماع والكلام الإسلامي، له كتابات عديدة.

البشري بالاستفادة من عقله الذاتي، دون أن يكون بحاجة لهداية السماء وتعاليم الوحي في هذا الطريق؛ لأن العقل البشري قادر على أن يوفر للإنسان حياة سعيدة بالاستفادة من التجربة والعلوم التجريبية، ويخترق أسرار الكون والإنسان وكنههما، ويمهّد سبل الهداية. وعلى رأي «كانت» والمفكرين من أمثاله: «على كل فرد أن يكون على الدوام حراً في تجنيد نفسه للعمل الجماهيري العام. وهذا الأسلوب هو الأسلوب الوحيد القادر على تطوير التنوير بين بني البشر... والشيء الممنوع من الأساس هو التوافق على منهج ديني ثابت لا يحق فيه لأي شخص أن يفتح الطريق أمام التشكيك فيه علانية. أنا أعرف الوجه الحقيقي للتنوير في الأمور الدينية، أي خروج الإنسان من مرحلة الأفعال الطفولية[٢]، أكثر من أي شخص آخر».

وبناء على ذلك فإن الشخص المثقّف هو الذي يعمل بشكل مهني محترف في خلق العلم النظري والآراء والرموز وتأليفها ونشرها. وقد استخدم مصطلح المثقف لأول مرة بشكل واسع في قضية محاكمة «دريفوس» في فرنسا سنة ١٨٩٤م. وقد استخدم هذا المصطلح بهدف الإشارة لأصحاب الأقلام الذين كانوا يوجّهون قضية الاعتراض على مسألة المحاكمة[٣].

وبناء على ذلك فإن التنوير من الناحية النظرية لا يعد شيئاً سوى التوضيح المنسجم والمنضبط للآراء العقلية التي أخضعت جميع مراكز العلوم الطبيعية والأخلاقية وغيرها لسيطرتها الفكرية في إطار الرؤية الكونية لعصر التنوير.

إنّ الخصائص والفروع الفكرية والرؤية الكونية للتنوير عبارة عن:

١. أصالة العقل والفهم البشري أمام الوحي الإلهي.

٢. مبدأ التطور [والمراد التطور المادي].

٣. الأسلوب التجريبي.

٤. ظهور المفهوم الجديد للطبيعة (التفسير الرياضي والكمي للطبيعة)[٤].

إلا أن التنوير في إيران له قصة أخرى؛ ذلك أن التنوير في إيران كان منذ البدء عبارة عن التعلق ببعض الآداب والفروع التي جاءت من الغرب وأخذت مكان أحكام الشريعة، ولا يذكرون شيئاً عن الدين عادة، وكأن التنوير يعني مجرد التعرف والاطلاع على بعض الآراء والعقائد والقواعد وضوابط العمل السياسي، أو لغرض دحضها أو إثباتها

فقط(٥).

وقد أشار قائد الثورة الإسلامية في إيران السيد علي الخامنئي إلى أن ولادة هذه الفكرة الغربية في إيران جاءت مريضة، إذ قال سماحته في خطبته في جامعة طهران: «ولد التنوير في بلادنا مريضاً؛ والسبب يكمن في أنه بالإضافة لمرض الشطط والتشرذم وعدم الاتزان الكلامي الموجود في طبيعة التنوير، وحاجته إلى من يجمعه ويأخذ بيده، فقد خُتم على جبهة التنوير عندنا بختم التقليد الأعمى القبيح منذ البداية، وظنوا أن كل ما تم تمريره في الغرب يجب أن يمرر عندنا أيضاً. أي إن التنوير عندنا لم يكن منظّماً بأي شكل من الأشكال؛ لأنهم أخذوا ينظرون إلى مقلدين مختلفين. وكانت تلك هي بلية التنوير الكبرى عندنا، والتي مازالت مستمرة حتى الآن»(٦).

وبعد هذه المقدمة نذهب صوب المائة عام الأخيرة من تاريخ إيران بالاستفادة من الوثائق والشواهد التاريخية؛ لكي نقوم بدراسة قضية التنوير التي دخلت إيران تحت عنوان المتنورين فكرياً، وندرس الأجيال المتعددة لهذه القضية.

قضايا التنوير وتياراته

١ـ المتنوّرون المتأثرون بالغرب

مما لاشك فيه أن بلورة النظريات الفكرية بمستوى الظاهرة جديدة الظهور ـ سواء أكانت اجتماعية أو سياسية أو قانونية وأمثال ذلك ـ كانت وستبقى تتأثر بشكل مباشر أو غير مباشر بالظروف الاجتماعية وبالتحولات التي تحدث في المجتمع. بل ويصدق هذا الأمر بشأن الأفكار الدخيلة كذلك. ورغم أن التنوير فكرة غربية، وبشارة عصر التنوير لغرب الأرض، إلا أنه يحتاج لبيئة اجتماعية مناسبة وظروف خاصة لكي يدخل إلى إيران.

إن تخلف المجتمع يمكن أن يصبح أحد العوامل المهمة جداً في توفير الوسط المناسب لدخول الأفكار التي تدعي التطور والتنمية. وقد تعرضت إيران بعد العصر الصفوي والتطورات الملموسة لتلك الحقبة للركود الواضح والتخلف الفاضح؛ بسبب بعض العوامل. فإن الهزيمة أمام روسيا، ودخول العناصر الضعيفة والكسولة والمتملقة في نفس الوقت إلى الجهاز الحاكم، أحالت إيران إلى بلد متخلف بحيث لم يعد يملك القدرة على المحافظة على سيادته. وفي ذلك الوقت أدى سفر الأمراء وذراري الملوك وحاشية البلاط

القاجاري إلى الغرب، ورؤية الجلال الظاهري والحضارة المتطورة لتلك الديار وجبروتها، إلى أن يفقدوا وعيهم، وبهتوا لما فيها من العمارة، وشعروا بالضعة والعجز أمام المدنية الحديثة، ورأوا أن طريق الخلاص لمجتمعهم المتخلّف هو في التبعية الكاملة دون قيد أو شرط للغرب. يقول السيد الحائري بهذا الصدد: «اطلاع الإيرانيين على الحضارة الغربية في عهد فتح علي شاه القاجاري، والرغبة الشديدة في اقتباس التكنولوجيا الغربية ومدنيتها؛ نظراً لتخلف المجتمع الإيراني، والهزيمة في الحربين مع روسيا، خلق رغبة جامحة في تقليد الغرب لدى الأفراد الذين كانوا يقفون في الصف الأول للرغبة في الارتباط بالغرب. إن الشعور بالعجز والضعة أمام الحضارة المدنية الجديدة، والحاجة للتكنولوجيا والإنجازات العلمية، كان يضاعف من هذه الرغبة»[٧].

القضية الأولى للتنوير في إيران، والتي كانت مبادئها وغاياتها من نتاج اختلاط المجتمع الإيراني التقليدي والمتخلف مع المدنية الغربية، أنه لم يكن في إيران فيلسوفٌ ولا ناقدٌ، بل سعت، من خلال النموذج الذي عثرت عليه لاتّباعه، كرسول للعصر الحديث لتوقظ إيران من حالة السبات التاريخي والركود المخيم عليها. واختار هذا الجيل في خضم المواجهة مع المدنية الجديدة، والتردد ما بين الأخذ بها أو ردّها بشكل كامل أو انتقائي، طريق الأخذ الكامل والتام بالمدنية الغربية، من دون أي تدخل أو تصرف إيراني فيها[٨]؛ بدعوى أن الحضارة الغربية لا تقبل التجزئة. وأضفى هذا الاستدلال - مع الرؤية غير الناقدة، بل المقرونة بالانبهار - المشروعية على الأفكار والعقائد الجديدة للغرب، الناتجة عن عصر التنوير، واستسلم دون قيد أو شرط للثقافة الغربية، ومهّد السبيل أمام تخريب الثقافة والتقاليد الإيرانية.

مع الميرزا أبو الحسن الشيرازي

لعرض هذه الحقيقة المرّة يكفي أن نقرأ شخصية الميرزا أبو الحسن الشيرازي، الذي كان من المبادرين في هذه القضية، من لسان الوثائق المتبقية من ذلك العصر.

«لا يوجد بين رجال البلاط شخصٌ قليل الشأن وأجنبيٌّ أكثر من الميرزا أبو الحسن خان. ويجب أن نقول: إنه من المنصف القول: إنه لا يمكن العثور كذلك على شخص أجدر منه لهذه المنزلة الوضيعة. وكان هذا الرجل من الضعة والدناءة في جميع معاملاته

مع الناس، بحيث إن أي شخص من أبناء جلدته لم يقترب منه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، وكانوا يتجنبون معاملته ومعاشرته. الأخلاق الرذيلة التي كان يتسم بها، وعاداته الفاسقة أيام شبابه، مازال يحتفظ بها على ما كانت عليه إلى وقتنا الحاضر، وقد وصل به العمر إلى منتصف الطريق، بحيث عندما يذكر اسم ذلك الشخص فإن جميع رجال البلاط يذكرونه بإهانة واشمئزاز. وهو ابن أخت الحاج إبراهيم كلانتر، مؤسِّس السلطة القاجارية على أثر خيانته لـ «لطف علي خان زند». وذهب إلى الهند بعد مدة من مقتل الحاج إبراهيم على يد فتح علي شاه، وبقي هناك لمدة ثلاث سنوات، ومن ثم عاد بدعم من الإنكليز؛ ليصبح في زمرة وزراء البلاط. وعهد إليه بحقيبة وزارة الخارجية. وذهب ثانية إلى السفارة البريطانية، وانضم عام ١٨١٤ ـ أي قبل ١٤ عاماً من حصوله على منصب الوزارة ـ انضم إلى المحفل الماسوني، وخصَّصوا له راتباً شهرياً مقداره ألف روبيّة مدى الحياة»[٩].

وكتب السيد مدد پور حول فترة شباب هذا الشخص قائلاً: «الميرزا أبو الحسن الشيرازي بن محمد عين الله الأصفهاني سليل عائلة منحطة ومتداعية، أقامت فترة من الزمن في شيراز وأخرى في أصفهان. وكانت حالته المعيشية وطبيعة العمل الذي يمارسه في شبابه وضيعة للغاية، بمعنى أن أسرته تركته في عنفوان شبابه، وقد كان شاباً مليحاً حسن الوجه، وحيداً يفعل ما يشاء. وكانت سوقه رائجة في تلك الأيام لدى وجوه المدينة؛ إذ كان أبو الحسن خان يرقص لهم بملابس النساء، ويتزيّن بزينتهن»[١٠].

ومن البديهي القول: إنه يجب أن لا نتوقع من أمثال هؤلاء المتنورين سوى الصبابة والغراميات. كما يعترف هو أيضاً أنه ترك قلبه في غرب الأرض رهينة لدى «الحور المدللات»، وكان يذهب لـ «حفلات الرقص» و «أماكن المرح والتفرج» لهذه الجماعة. وخلال مدة عام ونصف من إقامته في إنكلترا لم يقم سوى باللهو والمرح والتجسس، فضلاً عن انتمائه إلى حلقة عملاء الاستعمار البريطاني. وتحفة سفره أنه اعتبر عقل المعاش «الإنگليز» قد بلغ مستوى الكمال، ويستحق أن يُقتبس. وهذا الاقتباس يؤدي ـ حسب رأيه ـ إلى أن نمسك رأس الخيط المتمثل بـ «عقل المعاد» كما هو حقه بأيدينا في أقل فترة ممكنة. ولهذا السبب قدّم حكماء الغرب وعقلاؤه «عقل المعاش» على «عقل المعاد»[١١].

ملكم خان، أبرز مثقف متأثر بالغرب

يوجد في هذه القضية أفراد، مثل: طالبوف، آخوند زاده، ميرزا آقا خان الكرماني

وأمثالهم، إلا أن ملكم خان يعد أبرزهم، بل على رأي البعض هو أبو حركة التنوير في إيران[١٢]. فقد أمضى فترة طفولته في فرنسا، وبعد أن أنهى دراسته الابتدائية والمتوسطة والاطلاع على منهج «آغوست كانت» عاد إلى إيران، وعيّن مترجماً في وزارة الخارجية، وفي عام ١٢٧٥هـ ش (١٨٩٦م) أسس أول محفل ماسوني.

وتبلور التوجه السياسي والاجتماعي نحو الغرب بنشاطات ملكم خان وأفكاره[١٣]، التي كانت تستند على مبدأ التسليم دون قيد أو شرط للمدنية الجديدة في جميع الأبعاد الحياتية وأركانها. ورغم أن تقي زادة قال في كتاب زندگي طوفاني: إنني أول من ألقى رمانة الاستسلام للحضارة الغربية بكل جرأة، إلا أن مؤلّف كتاب «فكر آزادي ومقدمه نهضت مشروطيت إيران» يعتقد أنه يجب اعتبار ملكم خان أول من أوصى علناً بأخذ الحضارة الغربية بدون أي تدخل أو تعديلات إيرانية عليها[١٤].

يرى ملكم خان أن الإيرانيين، الذين يحتاجون في جميع الصناعات للنموذج الذي يقتدون به، يجب أن يقلّدوا الأوروبيين؛ لأنه توجد في أصل الحضارة الغربية بعض الأصول والقواعد الأساسية التي تقود للتطور والرقي. يقول: «نحن نتصور أن درجة تطورهم بذلك المقدار الذي نراه في صناعاتهم فقط، في حين أن أساس تطورهم تجلى في المنهج والحضارة. وبالقدر الذي تطورت فيه الشعوب الأوروبية في المعامل والمعادن فقد تطورت في مسألة خلاص الإنسان وتحرره أكثر بمئات المرات... [وبناء على ذلك] فإن طريق الخلاص ينحصر في ذات الطريق التي شيدوا لنا من خلالها علوم الدنيا سهلة واضحة»[١٥].

ويؤكد ملكم خان، الذي كان متأثراً جداً بالمدنية الغربية، وقال بأن علومها هي أفضل سند للعقل البشري حتى يومه ذاك، أنه كما يجب أن لا نبدأ من الصفر في الميدان التكنولوجي، بل يجب أن نستفيد من الإنجازات العلمية والمنتجات الصناعية للغرب، ففي الفلسفة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية ونظام إدارة الدولة وسن القوانين في المجتمع أيضاً لابد من تقليد الغرب والاستفادة من تجاربهم[١٦].

ولا يرضى ملكم خان بالاقتباس من الغرب وتقليده على المستوى السطحي له، ولا ينادي بتقليد مدنيته ومظاهره التكنولوجية فحسب، بل يرى أنه يجب على إيران والإيرانيين الأخذ بثقافته وعلومه وبنيته، من دون أي تدخل أو تصرّف فيه، وأن لا يكتفوا بالتقليد في تخطيط المدن وبنائها وما شاكل ذلك فقط. يقول بهذا الشأن: «أجل، علوم

هذه البلاد هي أفضل سند لعقل الإنسان، ولكن يجب أن لا نكون بهذا المستوى من الحماقة والسذاجة حتى نعتقد أن الحصول على هذه العلوم إنما يتم من خلال التفرج على شوارع لندن»[١٧].

إنّ ميزة ملكم خان عن باقي أقرانه، مثل: آخوند زادة، والميرزا آقا خان، تتمثل في أنه كان يعبر عن أفكاره بغطاء ديني؛ لأن الإيرانيين ـ وعلى العكس من الغربيين ـ يمتلكون الكثير من رجال الدين الذي يتمتعون بحضور دائم في جميع شؤون حياتهم، ويساهمون إلى حد كبير في حل قضاياهم الاجتماعية. لذا كان من البديهي أن يجد تقليد الغرب وثقافته بيئة مناسبة له. ومن هنا كان ملكم خان يسعى للترويج للتعاليم الغربية وثقافتها وتغليفها بمسوح الدين، وكان ينتقد آخوند زاده، الذي كان قرينه، أو من مريديه لو صح التعبير، ويقول: لماذا يذهب إلى محاربة الدين والتعاليم الدينية علانية، على الرغم من أنه يرى أن ألد أعداء تنظيم البلاد وإعداد الأمة وتحرُّرهم على الطريقة الغربية هم شريحة العلماء وزعماء التعصب[١٨]. ولكن ـ حسب قوله ـ: هنا إيران، وليس الغرب لينفذ أي شخص كل ما يحلو له، فالعلماء المجتهدون يسلخون جلود رؤوسنا. لذا كان يسعى إلى أن يجعل أقواله منسجمة مع ما يريده المجتهدون والدين، ليقول: «سيادة الوزير، هذه الأقوال أصبحت قديمة منذ مدة. لا تتهم المجتهدين المساكين دون مسوِّغ؛ إذ ما يزال يوجد الآن في إيران من بين المجتهدين من يدرك ما يعنيه النظام الأوروبي، ثم من أين فهموا أن قواعد النظام الأوروبي هي خلاف الشريعة والإسلام، فعندما اتخذ قراراً بضرورة أن يقلل العاملون في ديوان المالية للدولة من نفقاتهم ماذا كان رأي المجتهدين في ذلك[١٩].

ويقول في موضع آخر: هل أن هدف الأنبياء من جهودهم التي بذلوها منذ بدء الخليقة وإلى زماننا هذا شيءٌ آخر غير وضع قانون للحضارة والمدنية؟[٢٠]. إنه يسعى إلى أن يطبق البعض من تعاليم التنوير الفكري في الغرب مع بعض التعاليم الإسلامية. وكمثال على ذلك: يرى أن ضرورة الحرية يمكن أن تتطابق مع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويقول: اكتشف الحكماء الأجانب بعد جهد دام عدة آلاف من السنين قانوناً لا يمكن التعبير عنه في إيران بأية لغة كان. الأساس في رقي بني آدم يكمن في هذا الحق الأزلي، وهو أن يكون كل شخص مخيَّراً في التعبير عن أفكاره ومعتقداته بكل حرية، حرية

الكلام والقلم وغيرها. البعض من عقلائنا غيَّروا معنى الحرية بشكل كامل؛ إذ إن أي أحمق لم يقل بوجوب أن نعطي الحرية للناس ليقولوا كل ما يردُ على لسانهم. نعم، عموم طوائف الغرب؛ وبسبب ما يمتلكونه من رقي ومدنية، لا يطالبون سوى بالحرية، ولكن أي نوع من الحرية؟ الحرية القانونية، وليس الحرية الفوضوية. عندما نتحدث في هذا الموضوع مع علماء الغرب يقول الأساتذة المعروفون، الذين لديهم معلومات أوضح بكثير من تلك التي لدينا عن أصول الإسلام: إن السبب في الحيف الذي تعيشه الشعوب الإسلامية يكمن في أنهم ضيَّعوا قواعد الإسلام العظيمة. حرية الكلام والبيان التي تعتبرها كل الشعوب المتحضرة أساس النظام العالمي ثبَّتها أئمة الإسلام، وأوجبوها على كل الناس، بكلمتين شاملتين جامعتين، هما: الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. فأيُّ قانون حكومي عبَّر عن حق الكلام والبيان بشكل صريح وواضح أكثر من هذا؟

والملفت في الأمر أنه في هذه المطابقة يتعرض لنا ولمعلِّمينا، أي العلماء الأعلام، بعدم الفهم. واعتبر المعلِّمين الغربيين والأجانب أفهم منا. وكأن المجتهدين الغربيين الأجانب فهموا الإسلام بشكل أفضل من الذين هم في الداخل، وقاموا بتطبيق نموذج منه في الغرب.

وعلى أية حال فإن جميع المظاهر التقليدية والدينية تعد برأي المثقفين المتأثرين بالغرب مانعاً أمام التكامل والرقي. فإما أن توضع جانباً، أو أن تمارس بشكل خاص وشخصي. كما حصل هذا الأمر بعينه في الغرب، بمعنى أنهم وضعوا مسألة إزاحة الدين عن الساحة، وصولاً إلى الإلحاد ومعاداة الدين، عنواناً رئيسياً لعملهم. وأصبحت نتيجة جهودهم تلك على النحو التالي: إن الدين هو أمر شخصي وداخلي، وكان المثقفون المتأثِّرون بالغرب يسعون لتطبيق هذا النموذج في إيران أيضاً، رغم أنهم أطلقوا في الظاهر ألفاظاً وعبارات إسلامية؛ بدوافع نفعية ومصلحية. وبحسب تعبير ملكم خان: إنهم كانوا يقدمون التعاليم الغربية إلى الشعب الإيراني بغطاء ديني. وبناء على الاعتقاد الصحيح للبعض فإنه بسبب إفراط المثقفين المتأثرين بالغرب وتفريطهم ختم تقليدهم السطحي والظاهري للحضارة الغربية، وفقدانهم لوعيهم وفهمهم الصحيح لثقافة المجتمع الدينية، على هذا الجيل بأزمة الهوية ومرض التقليد المحض، بحيث إن الوصفة التي أجازوها لمعالجة التخلف الحاصل، والانعتاق من الوضع الموجود، تسببت في المزيد من الابتعاد عن

الهوية والشخصية الإسلامية والوطنية للشعب. والملاحظ أن تبعيتهم المتنامية لثقافة الغرب وجهودهم الحثيثة في هذا المسار لم تعالج التخلف والركود الحاصلين في المجتمع، ولم تخلق حركة اجتماعية ـ ثورية تحظى بشيء من احترام الناس وتأييدهم[٢١].

٢ـ المثقفون اليساريون

يعود تاريخ الاشتراكية واليسارية في إيران إلى فترة تواجد العمال والكسبة الإيرانيين في مدن القوقاز المختلفة، وتأثرهم بالمؤسسات الاشتراكية الديمقراطية لروسيا. إلا أن النشاطات الحزبية وتنظيمات اليساريين بدأت بشكل متزامن مع الثورة الدستورية ونشاط الديمقراطيين الاشتراكيين لهذه الفترة، واستمرت مع نشاط الشيوعيين في عهد رضا خان والمجموعة المعروفة بمجموعة الـ ٥٣ شخصاً. وبدأ تردد الإيرانيين على مدن القوقاز منذ أواخر القرن التاسع عشر، وكان عددهم في تزايد كل عام، بحيث إنه منذ عام ١٢٥٩ إلى عام ١٢٦٩هـ ش (١٨٨٠ ـ ١٨٩٠م) كان ينتقل سنوياً ثلاثون ألف إيراني من النقطة الحدودية في منطقتي جلفا وخدا آفرين باتجاه القوقاز. وباحتساب الأفراد الذين يعبرون الحدود بدون جواز سفر يرتفع هذا العدد ليصل إلى حوالي مئة ألف شخص أيضاً[٢٢]. يقول كسروي: في أوائل القرن العشرين كان يعمل حوالي عشرة آلاف إيراني في محلة الصابونجي وبالا خاني في العاصمة باكو فقط[٢٣].

هؤلاء الأفراد الذين كانوا يعملون في مدن القوقاز، وخاصة في باكو وطشقند، كانوا يعيشون في ظروف سيئة للغاية وغير إنسانية، كما هو الحال في مدنهم؛ إذ كانوا يشهدون وقوع الفجائع وحالات الظلم الاستبدادية للحكام. ساعد اندلاع الثورة في روسيا القيصرية عام ١٩٠٥م، وما رافقها من شعارات الاشتراكيين التي تنادي بالعدالة ومحاربة الظلم، على جرّ العمال إلى جانب الأحزاب اليسارية في النضال الاجتماعي. ولكن لا بد من القول هنا: إن إقبالهم على الأفكار اليسارية والاشتراكية لم يكن على أساس الإيمان بنظرية ماركس، بل على أساس فقدان العدل والظلم الذي كانوا يعانون منه على أيدي الحكام المحليّين والحكوميين. وبين الأعوام ١٩٠٥م إلى عام ١٩١٧م ظهرت الحركات الاشتراكية ـ الديمقراطية في القوقاز على أيدي المسلمين. وفي أوائل عام ١٩٠٥م أسس الحزب الاشتراكي الديمقراطي الروسي منظمة خاصة باسم «همت»

كشعبة منبثقة عن ذلك الحزب في آذربايجان. لقد شكل تأسيس هذه المنظمة الخطوة الأولى على طريق تأسيس الحزب الاشتراكي الديمقراطي الإيراني في القوقاز، بحيث إن الحزب الاشتراكي الديمقراطي الإيراني تأسس في القوقاز بقيادة نريمانوف بعد مرور عام واحد على تأسيس منظمة «همت» في باكو، وفتح عدة شعب محلية في أكثر مدن هذه المنطقة، ومنها: تفليس وإيروان ونخجوان[٢٤].

وحسب ما قاله السيد كسروي فإن المجاهدين في تبريز تم تنظيمهم في عام ١٩٠٥م أيضاً تحت قيادة علي مسيو التابع مباشرة للجنة باكو؛ لكي يساهموا في مسألة ثورة المجاهدين والمناضلين في آذربايجان[٢٥].

وبانتصار الثورة الشيوعية في أكتوبر عام ١٩١٧م تأثرت المدن الإيرانية الشمالية والمثقّفون الذين كانت لهم ميول يسارية بهذه الثورة. كما أن الأوضاع المضطربة في إيران، وبخاصة حدوث الثورات المحلية في كيلان وآذربايجان، ومشاعر العداء للإنكليز والقيصرية، ساعد كثيراً في توسيع ذلك[٢٦].

حزب تودة: رمز الثقافة اليسارية

بسقوط رضا خان في أكتوبر عام ١٩٤١م، واحتلال أكثر مناطق البلاد من قبل الحلفاء، توفرت أجواء وظروف جديدة لممارسة النشاطات السياسية والاجتماعية. فمن جهة كان المجتمع متعطشاً لثورة اجتماعية تكون قادرة على تهدئة الاضطرابات؛ ومن جهة أخرى قامت ـ بانهيار استبداد الحاكم ـ العديد من الأحزاب والمجاميع بتأسيس الأحزاب والمنظمات وممارسة النشاطات الاجتماعية على خلفية التنافس للوصول إلى الحكم[٢٧]. وفي مثل هذه الظروف قام المثقفون اليساريون بتأسيس حزب تودة بخليط من النشاطات العلنية والسرية، وبصورة سلمية وقانونية، على أساس العقيدة الماركسية ـ اللينينيّة[٢٨]. وفي ما يتعلق بالخلية الأولى لحزب تودة يقول مؤلف كتاب « تأملاتي درباره روشنفكري در إيران»: تأسس حزب تودة الإيراني عام ١٣٢٠هـ ش (١٩٤١م) من قبل جمع من المثقفين الإيرانيين الماركسيين والمتعاطفين مع الماركسية، وبقيادة حيدر علي أف، وعناصر من وكالة الاستخبارات السوفياتية، وبأموال حكومة الاتحاد السوفياتي. وبما أن الروس كان مطلعين على تذمر الشعب الإيراني واستيائه من الإيديولوجية الماركسية

فقد أقدموا على المحافظة على الظاهر، ولم يسموا حزب تودة على أنه تشكيل ماركسي، بل على أساس أنه يمثل جبهة وطنية ديمقراطية. وتم انتخاب سليمان ميرزا، الذي كان من أوائل المروّجين للثقافة الغربية في إيران، ووزيراً للمعارف في حكومة رضا خان، رئيساً للحزب[٢٩].

والجدير بالذكر أن المثقفين والقادة اليساريين لحزب تودة لم يكونوا يعتبرون أنفسهم منصَّبين من قبل القوى الأجنبية وتابعين لهم، بل إنهم كانوا يُدينون مجرد الاعتماد على القوى الأجنبية، ويطلقون الشعارات الوطنية، وينادون بالحكومة الديمقراطية. وجاء في بيان اللجنة المركزية للحزب، والذي نشر بمناسبة الذكرى الخامسة لتأسيس الحزب: إن الحزب هو الذي أقام الاحتفالات الوطنية الإيرانية الأخيرة. ومن خلال إحياء أحد أكبر أعيادنا الحضارية القديمة (مهرگان)[٣٠] قام بتحويل هذا اليوم العظيم للإيرانيين والخسرويين القدماء إلى عيد للجماهير المظلومة[٣١].

ولم يكتفِ هذا الحزب في شعاراته بهذا المقدار، بل بما أنه كان يريد أن يكسب الأعضاء من بين أفراد الشعب المسلم المتدين كان يحاول أن لا يكشف عن وجهه اليساري في تعاطيه مع الدين. حتى أنه كان يحاول الابتعاد عن عنوان الشيوعية والمادية. ولم يقم بأي نشاط إعلامي أو بأي إجراء علني معادي للمذهب[٣٢]. وضمن إطار سياسة التظاهر بعدم التعارض مع المذهب، وبهدف الحصول على دعم الجماهير المسلمة، قدّمت الأقلية في المجلس الرابع عشر من نواب الحزب مشروع قانون لمحاربة المشروبات الكحولية واستعمال الترياق. وفي أيام محرم كانت تلقى في نادي حزب تودة محاضرات حول ثورة الإمام الحسين عليه السلام[٣٣]. وحول سؤال عن مذهب الحزب تجيب صحيفة رهبر (القائد)، وهي الصحيفة الناطقة بلسان حزب تودة، على النحو التالي: «أكثرية أفراد الحزب مسلمون ومن أبناء المسلمين، ويكنون احتراماً ومودة خاصتين تجاه الشريعة المحمدية الغراء، ولن يسلكوا أي طريق يتنافى مع هذا الدين، ولن يقبلوا أي هدف يتعارض معه. الناس يفهمون جيداً هذه الخدعة من السيد ضياء الدين وأعوانه وأنصاره، وهذه الملابسات والتهم غير الواردة ضد حزب تودة هي عبارة عن نوع من الجدل السياسي البعيد عن الشهامة، وكان متبعاً منذ القدم؛ وذلك أن كل من كان ينادي بالحقّ يصبح هدفاً لقوى الاتهام، ويتهم بارتكابه المخالفات الدينية»[٣٤].

كان هذا الحزب يسعى في البعد السياسي أيضاً ليعبِّر عن نفسه بالبيان والبنان بأنه يحب الوطن ويناهض الأجنبي، ويعلن أنه يشترط مبدأ المحافظة على المصالح الوطنية لإيران في إقامة العلاقات مع دول الغرب والشرق (الإنكليز والروس). وجاء في نفس تلك الصحيفة: في أي يوم نشعر فيه أن جارتنا الشمالية تريد أن تفرض مصالحها الاستعمارية علينا في إيران، على العكس من إرادتنا، أو تهدف إلى أن تفرض نظامها السياسي على شعبنا بالقوة، أو تريد أن تضم إيران إلى أراضيها، فإننا سنحارب هذا المنهج بكل قوة[٣٥].

و كان حزب تودة يسلك أية طريق ممكنة لكي يكسب الجماهير والشعب. فتارة عن طريق الدين؛ وأخرى عن طريق الوطنية وحب الوطن؛ وثالثة عن طريق الثورية والوقوف إلى جانب العدالة، واستخدام الألفاظ والعبارات العلمية؛ للتعبير عن أنه الوحيد الذي يمتلك التفكير العلمي دون غيره؛ ليكسب شريحة الشباب المثقف الدارس. كما خصص لكل فئة وشريحة خاصة برامج إعلامية وشعارات جذّابة. فقد طالبوا للعمال بقانون حديث، ودفع أجور مناسبة، والتأمين، والسكن الحكومي، ومنع تشغيل الأطفال؛ وللفلاحين بتوزيع الأراضي الحكومية، والملكية، وبيعها بشكل مناسب على الفلاحين، وإلغاء النظام الإقطاعي؛ وللفئات الأخرى بالحقوق السياسية، والمساعدات المادية، والسلامة المهنية، وتقليل الضرائب[٣٦].

قدَّم حزب تودة نفسه للجماهير والمثقفين على أنه ملاذهم الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه، من خلال رفعه للشعارات المتنوعة الخادعة، وإعلامه الشامل على كل الأصعدة. كما أن الأجواء الناجمة بعد الانقلاب على الشاه لم تكن قليلة التأثير في تطوير أهداف هذا الحزب. وفي هذا الخصوص كتب عبد الله برهان يقول: «عادت الأجواء في إيران بعد زوال الشاه إلى تنفسها الطبيعي. وأصبح حزب تودة بمثابة المقر الوحيد للتنوير الفكري في البلاد أمام السياسيين والمتعلمين وأصحاب الشهادات. كما وجدت ثقافة الكثير من مصطلحات السياسة وعلم الاجتماع والفلسفة والاقتصاد والمدارس الفكرية المختلفة طريقها بين الناس لأول مرة بواسطة حزب تودة، ودخلت أذهان جمع من الإيرانيين بشكل محبوك، وانشدّت لها مجاميع من الشباب والعمال»[٣٧].

كما كتب حميد جمشيد حول هذا الموضوع: «طبقة العمال وجماهير الشعب انشدّوا كذلك لشعاراتهم المطالبة بالعدالة؛ لأن هذا الحزب عُرف بأنه المدافع عن حقوق

الكادحين؛ بسبب ميوله، ومطالبته بالعدالة. والانتماء الواسع للمثقفين للحزب جاء نتيجة لهذه الميول»[٣٨].

إلا أن هذا الضجيج الإعلامي والسياسي لحزب تودة لم يتمكن من إخفاء وجهه الحقيقي لدى المفكرين وجماهير الشعب إلى ما لا نهاية. وانطلاقاً من أن القمر الذي تحت الغيم لن يبقى مخفياً أبداً فقد انكشف ارتباط حزب تودة وتبعيته للجارة الشيوعية، على خلفية تقلباته السياسية في مساعدة الديمقراطيين المطالبين بالاستقلال في آذربايجان، ومساندة منح امتياز نفط الشمال للاتحاد السوفياتي، وتوفير الغطاء الإعلامي والجهد السياسي لهذا المشروع داخل المجلس وخارجه، ووقوف الجيش الأحمر إلى جانب التظاهرات التي قام بها الحزب في طهران. وعلى أساس ذلك خسر هذا الحزب قاعدته الجماهيرية، واقتصر على عدد من القيادات والمعتاشين على الحكومة الروسية.

وقد يمكن العثور على السر في عدم قدرة حزب تودة على إخفاء وجهه الحقيقي خلف ستار الوطنية وحب الوطن والعدالة في قرارات المؤتمر الدولي الثالث الذي عقد في عام ١٩٢١م؛ إذ جاء وفقاً لتلك القرارات أن الأساس في تنظيمات الأحزاب الشيوعية في العالم وكل الأحزاب الأخرى أنه يجب أن تتم تحت إشراف الشيوعية العالمية، وأن تنفذ قرارات الشيوعية العالمية وتوجيهاتها من قبل الأحزاب الشيوعية، وعلى كل عضو في المراحل المتقدمة للحزب أن يشعر بالمسؤولية تجاه أعداء الشيوعية العالمية[٣٩].

٣ـ المثقفون القوميّون والوطنيون

مصطلح «ناسيوناليسم»، المتكون من اندماج المصطلحين Nation وLism، يعني الاستقلال والوطنية. وهو عبارة عن فكرة برزت في عالم السياسة، تهدف إلى رفض السيطرة السياسية الناجمة عن الوراثة، والحقوق الإلهية، والقوانين الطبيعية، والمجيء برأي الأمة والشعب كبديل عنها. والمراد بالشعب هنا ذاك الذي يفكر في المصالح الوطنية، ويقف بوجه كل ما يتنافى ويتقاطع مع المصالح الوطنية. ومن الناحية التاريخية يعود تاريخ ظهور هذه النظرية إلى عصر النهضة[٤٠]. وبعد الثورة الفرنسية بدأ مسار تغيير الحكم والسلطة من السلاطين، الذين أزاحوا الإقطاعيين والدين عن المجتمع، إلى حكم الشعب. وبإدخالهم شعارات الحرية وحكم الشعب في المفهوم الحديث للوطنية

والديمقراطية يكون الثوار الفرنسيون قد علّموا الأوروبيين، ومن ثمّ سائر الأمم الأخرى، هذه المفاهيم[٤١].

تعود الفكرة الوطنية في إيران إلى تعرّف الإيرانيين على الأفكار الغربية والأوروبية الجديدة. ويمكن اعتبار المثقفين المتأثرين بالغرب أول من روّج لفكرة الحكم الجماهيري؛ لأنهم كانوا يصرون على أن نكون غربيين من الرأس حتى أخمص القدم، ونفكر مثلهم؛ لننقذ البلاد من الفتور الذي تعانيه. إن إحدى أنماط التفكير الغربي تكمن في التفكير الوطني والجماهيري. ومن هنا لا بد من القول: إن ملكم خان ومرافقوه هم من السباقين في هذا النمط من التفكير. ويمكن القول: إن الميرزا آقا خان الكرماني تحمّل مسؤولية رفع لواء هذه النظرية أكثر من الآخرين. وهذا الشخص، الذي كان يرى أن إحياء الأمة يتم في ظل التخلي عن الإسلام، والإقبال على الثقافة القديمة، وبخاصة الديانة الزرادشتية، كان يثني على الآداب والتقاليد الإيرانية قبل الإسلام ويمتدحها، ويسعى ـ من خلال إيجاد أواصر تاريخية مع الماضي السحيق ـ إلى إعطاء صورة رومانسية عن الوطنية والإيرانية، ويرى حدود إيران نسيم العنبر، وترابها أغلى من الذهب والمجوهرات، ورياضها تسرّ الناظرين، وهواءها لا مثيل له[٤٢].

ورغم أن الميرزا آقا خان لم يكن البادئ بالنظرية القومية في إيران، إلا أنه الشخص الذي أوصلها إلى حد الإفراط. وحسب تعبير السيد طبري: قومية الميرزا آقا خان الكرماني ارتبطت بـ «الشوفينية». ومن هذه الناحية يمكن اعتبار نظريته هي الأساس في ظهور قومية رضا شاه الشاهنشاهية والمنظّر لحكمه المستبد[٤٣].

إنّ الميزة التي تميز الوطنية الإيرانية والآقا خانية عن الوطنية الغربية هي أن الوطنية في الغرب لم تنحدر إلى الحرب العمياء ضد الدين، على الرغم مما هو عليه من التباين الذاتي مع الديانة الأصيلة، بل إن أفراداً، مثل: لوثر، وكالون، اعتبروا المسيحية التقليدية من مفردات الهوية القومية وفقاً للتفسير الإنساني، ولكن المثقفين الوطنيين في إيران ذهبوا إلى رفض جميع الآداب والعادات الإسلامية والعودة إلى الآداب والعادات القومية لفترة ما قبل الإسلام، وأخذوا يمتدحون الدين الزرادشتي[٤٤].

يقول آقا خان الذي سعى في هذا الأمر أكثر من الآخرين: لا أعتقد أن أيّ دين انسجم مع طبع الإيرانيين أكثر من دين زرادشت حتى الآن[٤٥]. وعلى العكس من دين

زرادشت فإن الدين الإسلامي كان يناسب القبائل الوحشية، المطبوعين على السرقة، الذين لم يكن أمامهم سبيل آخر للعيش سوى السلب والنهب، ولم يكونوا يسلكون طريقاً غير طريق الفحشاء والتهور، وتشيع بينهم مختلف صور الفحشاء والظلم(٤٦).

إنّ ميزة الفكرة القومية القديمة لبعض المثقفين، مثل: ملكم خان، والكرماني، وآخوند زادة، وطالبوف، وشاه زادة، وجلال الدين ميرزا القاجاري، هو عدم الاهتمام بالدين، بل معاداته أيضاً. لقد تمت إعادة إحياء الحضارة الإيرانية القديمة قبل الإسلام في هذا الإطار، وبذلت الأجهزة الإعلامية لحكومة رضا خان جهوداً واسعة على هذا الطريق. كما أقبل الروائيون والكتّاب على إبراز ملامح الثقافة القديمة وإحياء الأساطير القديمة لإيران في رواياتهم الشوفينية، أمثال: صادق هدايت، الذي اعتبر إعادة إحياء حركات مهرگان أسوة، وچهار شنبه سوري، و نوروز، بمنزلة الواجبات الوطنية. واعتبر هدايت أن الخرافات والعادات والتقاليد السيئة الموجودة في الثقافة الإيرانية دخلت إليها من الثقافات الأخرى، وتوطدت دعائمها في إيران بعد غزو العرب لها(٤٧).

وكما ترون فإن هذه الرؤية هي امتداد لنمط تفكير آقا خاني، الذي كان يقول: بدخول الإسلام تبدّلت الملابس الإيرانية الزاهية بالثياب العريضة والعباءات غير اللائقة، وانزوت النساء خلف أستار الحجاب، وتُرِكن في البيوت(٤٨).

إنّ هذه القومية التاريخية القديمة تغيرت؛ ولأسباب تاريخية، وللخصائص الاجتماعية لاحتلال إيران في أكتوبر عام ١٩٤١م، إلى القومية المناهضة للأجانب(٤٩). وفي هذا الوقت الذي أزيح فيه رضا خان عن السلطة، ولم يكن الشاه الجديد الشاب يمتلك القوة الكافية على خلق الأزمات السياسية، تهيأت الأرضية المناسبة لظهور الأحزاب والمجاميع الوطنية القومية المناهضة للأجانب على خلفية احتلال إيران من قبل الحلفاء. في عام ١٩٤٣م برز حزب تودة بشعاراته الوطنية (على الرغم من أنه صدر عن الأفكار الروسية، ودخل الميدان للحفاظ على مصالحها). ولكي لا يبقى الإنكليز متخلفين عن ركب التنافس مع منافسهم العتيق، أي الروس، ولكي يكون لهم دوراً فعالاً في التحولات الجارية في إيران، وجدوا أن السيد ضياء بيدق جيد، فأطلقوا سراحه من منفاه في فلسطين، وكلفوه بتشكيل الحزب(٥٠).

أسس السيد ضياء الدين، الذي انتخب نائباً في المجلس عن مدينة يزد بدعم من

الإنكليز، في صيف عام ١٩٤٤ «حزب الإرادة الوطنية»، وصحيفة «الرعد».

«پان إيرانيست» حزبٌ آخر دخل ميدان العمل السياسي عام ١٩٤٧م، وبقي يمارس نشاطه السياسي ضمن إطار حزب «ملت إيران» بالإيديولوجيا القومية إلى عام ١٩٥١م. وغير هذه الأحزاب هناك أحزاب أخرى تأسست من قبل بعض الأفراد الذين كانوا يريدون أن يحصلوا على موطئ قدم لهم في الأوضاع الجديدة الناجمة بعد عام ١٩٤١م، وأن يتوصلوا بالتالي إلى تحقيق مصالحهم الشخصية من خلال العمل الحزبي، مثل حزب عدالت (العدالة)، من قبل علي دشتي، النائب عن مدينة طهران، في صيف عام ١٩٤٢م؛ والحزب الديمقراطي، من قبل قوام، في حزيران عام ١٩٤٦م.

ظهور الجبهة الوطنية في إيران

الأحداث السياسية للأعوام ١٩٤٥م إلى عام ١٩٤٧م، والأهم من ذلك كله انتشار الحرب الباردة، وإلى جانب ذلك الاختلاف الحاصل في وجهات النظر بين أمريكا وبريطانيا بشأن بعض السياسات المتبعة في المنطقة، أدت بمجملها إلى أن يعمل السياسيون المستقلون والوطنيون في إيران إلى الاستفادة القصوى من هذه الأوضاع باتجاه تحقيق الأهداف الوطنية. إن سياسة دعم الفكرة الوطنية في البلدان المجاورة للاتحاد السوفياتي وتعزيزها، التي أثارت اهتمام الولايات المتحدة، هيأ الأجواء المناسبة لظهور المد الوطني، ومن ثمَّ تشكيل الجبهة الوطنية في إيران. لقد شجع التقارب النسبي للسياسيين والمنظّرين الأمريكيين لبدء الحركة الجماهيرية في إيران الوطنيين الإيرانيين على إيجاد الظروف الدولية الملائمة والبدء بالتحرك الوطني[٥١].

ومن الجدير بالذكر أن الولايات المتحدة لن تقدم أيَّ نوع من أنواع الدعم من دون الأخذ بنظر الاعتبار ضمان مصالحها. وهذه حقيقة واضحة لا يكتمها الأمريكيون أنفسهم. يقول ديك تشيني بهذا الخصوص: لقد سعينا بكل جدٍّ منذ الحرب العالمية الثانية وحتى الآن إلى مساعدة أصدقائنا وحلفائنا؛ للدفاع عن أمننا ومصالحنا المشتركة[٥٢].

ويوضح «روبين» المراد من المصالح الأمريكية على النحو التالي: كان الاهتمام بالنفط في فترات الحرب العالمية يثير الأمريكيين ويراودهم؛ لمصلحة الشركات النفطية لهذا البلد، ولكنهم لم يدخلوا إيران بشكل جدي؛ بسبب رغبتهم في الابتعاد عن سياسة

التنافس مع بريطانيا(٥٣).

عندما أعلنت الجبهة الوطنية عن انبثاقها، مستندة في ذلك على الدعم الخارجي، وبخاصة الولايات المتحدة، قامت النخب والرموز السياسية؛ ولأهداف متعددة، بحشد كل إمكانياتهم في الأحزاب والتجمعات المختلفة؛ للانضمام إليها، وقاموا بدعمها وتقويتها من خلال النشاطات الإعلامية والسياسية والاجتماعية. وذهب «حزب إيران» بزعامة «إلهيار صالح»، الذي كان يضم مجموعة من المثقفين، والفنانين الكبار، وحملة الشهادات الغربية، وأساتذة الجامعات، والصحفيين والإعلاميين، وطلبة الجامعات غير الشيوعيين من ذوي النزعة اليسارية، وأحزاب أخرى، من قبيل: زحمت كشان إيران (الكادحين)، پان إيرانيست، جمعيت آزادي مردم إيران (جمعية الحرية للشعب الإيراني)، ومجمع مسلمانان مجاهد (تجمع المسلمين المجاهدين)، ذهبوا للانضمام إلى الجبهة الوطنية(٥٤).

وعلى الرغم من أن الجبهة الوطنية كانت ذات توجهات وطنية غير استعمارية في ظاهر الحال، إلا أنها لم تعمل إطلاقاً على مواجهة المظاهر الداخلية للتبعية والعناصر التابعة للأجانب. وبناءً على ما قاله خليل مالكي ـ الذي كان من أعضاء حزب كادحي إيران، والمنضوين تحت لواء الوطنية ـ كانت الجبهة الوطنية معتدلة في سياستها، وتتسم بالمرونة والتساهل، وعارية عن الحزم مع الإقطاعيين والرأسماليين المتنفذين، الذين كان أغلبهم متعاوناً مع القوى الأجنبية(٥٥).

وعلى أية حال أدى عدم الاهتمام بعلماء الدين، وفقدان المصداقية في التعامل معهم ـ وهم الذين تعاونوا معهم على أساس المصداقية ومناهضة الوجود الأجنبي ـ، وتنوع الأطياف المختلفة في الجبهة، وفقدان الإستراتيجية الواضحة، إلى عدم تمكن المثقفين الوطنيين في هكذا إطار للجبهة الوطنية من أداء رسالتهم المتمثلة باستئصال النفوذ الاستعماري، وأن يقعوا بالتالي تحت نفوذ النظام الشاهنشاهي (الملكي) القديم مرة أخرى، ويعودوا إلى ذات الحلقة المفرغة لنفوذ الرأسماليين وعملاء القوى الاستعمارية وهيمنتهم. ولم تؤدِّ سياساتهم الخاطئة إلى عدم إخراجهم من تلك الدائرة فحسب، بل فقدوا أصدقاءهم الحريصين أيضاً. وبالتالي ذهب بريقهم وبريق أفكارهم من أوساط المجتمع الإيراني.

٤ـ التنوير الفكري الديني

بعد عقدين من سياسة محاربة الدين ـ التي تبناها رضا خان ـ في المجتمع، وبعد

أكتوبر ١٩٤١م (تاريخ انهيار النظام المستبد لرضا خان)، عاد الاهتمام بالدين مرة أخرى من قبل الأحزاب والتجمعات الأخرى، ولكن ليس باعتباره عاملاً مؤخِّراً ومانعاً من التطوُّر (حسب اعتقاد المثقفين)، بل بمثابة عامل محرّك ومؤثر باتجاه تفعيل المجتمع وبعثه من جديد، وخرج من حالة الانزواء والانكفاء التي حصلت له على أيدي المثقَّفين المجددين المرتبطين بالنظام السابق، وعاد إلى صلب الحياة السياسية والاجتماعية. هذه العودة إلى الدين جاءت على خلفية القدرة الاجتماعية العظيمة للدين والمتدينين، من أمثال: الإمام الخميني، والعلامة الطباطبائي، ووصول أحداث التجديد والتنوير الفكري المذكورة إلى طريق مسدودة إيديولوجياً. ومن الجدير بالذكر أن هذه القضية تسب للمثقفين الذين يحملون الصفة الدينية، والذين عملوا على تحرير أنفسهم من الإطار الفكري الحسي والعقلي. ومن هنا سعوا إلى إعادة ترميم الدين في إطار التفكير العقلي المحض، أو العملي التجريبي، رغم أنهم سلكوا في هذا المنحى طريق التقليد أيضاً، وتأخَّروا كذلك في هذا المسار لعدة سنوات[٥٦]؛ وذلك أن ما يشبه هذا الأمر قد حدث في بلدان إسلامية أخرى، كمصر وسوريا والهند، وكان هناك بعض الأشخاص، أمثال: محمد عبده، والكواكبي، ورشيد رضا، وسيد أحمد خان، وإقبال اللاهوري، ممَّن نادوا بهذه النمط من التفكير. وعلى أية حال فقد أخذت هذه القضية تُتابع بصورة أكبر من قبل الذين لا يتمتعون بعمق فلسفي لازم. وهذا الأمر عبر عن نفسه جيداً عند دراسة القضايا من قبل أولئك الأشخاص.

أعمال التنوير الديني

وسنبحث في هذا الجزء من المقالة ـ وبشكل مختصر ـ بعضاً من محاور أنشطة هذه القضية، التي يمكن أن نسميها نوعاً من المنحى التجديدي أو المذهب الديني التجديدي.

أ ـ نقد مثقفي الجيل السابق

إلى ما قبل انقلاب ٢٨ مرداد ١٣٢٢هـ ش (١٩ تموز ١٩٤٣م) توفرت فرصة مؤاتية لجميع المذاهب الفكرية الجديدة للبروز والظهور، ونشطوا باتجاه رقي المجتمع وتطوره؛

بالتخلي عن الدين ووضعه جانباً، والتمسك بالتعاليم المستوردة ما أمكنهم ذلك. ولم يأتِ هذا المنهج بنتيجة تذكر، سوى الترويج للفكر الغربي ونشره، ومحاربة التعاليم الدينية. وعنت مسألة التجديد في الفكر الديني لنقد التاريخ السابق للتنوير الفكري في إيران، والنماذج المطروحة، ونتائجها الفكرية المتمخضة عنها، وقالت بأن النموذج المقدّم لا يتناسب وثقافة المجتمع الإيراني وهويته التاريخية. يقول الدكتور علي شريعتي في هذا الصدد: «بغض النظر عن صحة أية مقولة من الناحية العلمية وأحقيتها في ما يتعلق بقضايا المجتمع هناك عامل آخر يجب أن يأخذه المثقف بنظر الاعتبار ويدرسه بدقة، وذلك هو جغرافية تلك المقولة أو الأطروحة، أي أن يرى هل أن توقيت طرح تلك الأطروحة في هذا الزمكان صحيح أم لا؟»[٥٧].

ولقد أقبل المجدِّدون الدينيون ـ بعد رفضهم لآراء المجدِّدين غير الدينيين، وقبولهم للمقدمة القائلة بعدم وجود التعارض الأساسي بين السنّة والحداثة ـ على تغيير السنن وتنقيتها، وأطلقوا شعارات العودة إلى الذات وعصر النهضة والبروتستانتية الإسلامية[٥٨].

وحسب اعتقاد المثقفين الدينيين لم يكن السلف المثقّف قادراً على أن يصبح هادياً ومرشداً يليق بالجماهير كما يجب وينبغي؛ لأنهم **أولاً**: لم يكترثوا للحقائق الملموسة للمجتمع والمؤسسات الدينية. وثانياً: انفصلوا عن جماهير الشعب، وانهمكوا بطرح أنفسهم، بمعنى أنه لم يكن لديهم لغةٌ وأسلوبٌ جماهيريٌّ. وبدلاً من الاستعانة بالمؤسَّسات الدينية، وإمكانيات الإسلام المتوفرة بالقوة، في تحريك الجماهير، كانوا يستعينون بالأساطير الشائعة قبل الإسلام[٥٩]. وقد تعرضت هذه المستويات من النشاطات والرؤى للنقد العلمي والعملي من قبل المثقّفين الدينيين.

ب ـ نقد الفكر الديني ورجال الدين

كان المثقفون الدينيون ـ الذين يرون أن رسالتهم الأساسية تتمثل في إحياء دين المجتمع ومذهبه ـ يرون أن هذا العمل يستلزم نقد الآراء التقليدية لأئمة الدين والمذهب في المجتمع. ومن هنا توجَّهوا نحو نقد الدين في وضعه الموجود فعلاً كمؤسسة وثقافة وقادة تقليديين. وحسب اعتقاد المثقفين الدينيين لم يكن بوسع المفهوم التقليدي والمتداول للدين أن يتواءم مع الآراء الجديدة والحديثة ومنجزاتها، ويجب أن يتم إخراجه من الأطر

التقليدية. يجب إعادة قراءة مفاهيم الدين السابقة من مصادره الأولى وتجديدها. لقد كان بازرگان وشريعتي أول من اهتم بهذا الأمر، وسعيا إلى تلميع الوجه التقليدي للدين بالتعاليم العلمية. يقول الدكتور شريعتي في هذا الخصوص: «لا نتحدث عن الدين الذي كان مطبقاً في السابق، ويحكم في المجتمع، بل نتحدث عن الدين الذي ثار أنبياؤه لإزالة الأشكال المختلفة لدين الشرك»[٦٠].

ويرى بازرگان أنّ حالة المتدينين عندنا يمكن تشبيهها بتلٍّ من مواد البناء، المتراكم بعضها على البعض الآخر، فهي جميعها جيدة ومرغوبة، إلا أن عنصر الترابط والانسجام مفقود في ما بينها، وهي غير مرتبة وفقاً لخارطة معينة، وتنظيم صحيح إلى جانب بعضها البعض، ولم تشكل بيتاً أو بناية منتظمة[٦١].

المحور الآخر لنقد المثقفين الدينيين للدين كان موجَّهاً لرجال الدين التقليديين وعلماء الحوزة العلمية والمرجعية الدينية بشكل أساسي. فهم لا يعتبرون رجال الدين مراجع في تفسيره، وكانوا يسعون إلى أن يجعلوا الدين في متناول الجميع؛ استلهاماً من تعاليم مارتن لوثر، معتبرين ظهور طبقة من رجال الدين تسمى باسمهم يؤدي إلى تمركز الأفكار والأعمال الدينية، ويمثل مقدمة للتحجر الديني[٦٢].

لقد كان تعاون بعض العلماء وتواجدهم في بلاط السلاطين سبباً لتوجيه سهام انتقاد المثقفين الدينيين نحوهم، واعتبارهم انتهازيين وخاطئين تجاه الدين والتدين. ومن الواضح إلى أيّ مدى يمكن أن تنطبق هذه الآراء والانتقادات مع حقيقة رجال الدين والمؤسسة الدينية. فهل حدثت الثورات الكبيرة ـ التي أدت إلى إحداث التغييرات الجذرية في المجتمع ـ عن طريق آخر غير المؤسسة الدينية؟ يوجد في العصر الحالي على الأقل، وبدءاً من الميرزا الشيرازي وصولاً إلى الإمام الخميني، الذي يعتبر زعيمهم أجمع، شاهدٌ حيٌّ على أن المثقفين الدينيين كانوا بصدد تهميش طبقة رجال الدين، الذين هم بمنزلة الوسطاء بين الله والناس، وإلغاء دورهم في المجتمع، بعد هذه الموجة من الانتقادات؛ لأنهم يعتبرونهم منافسين لهم، وفي وجودهم لم يكن بإمكانهم تغيير حقيقة الدين وجوهره بتفسيراتهم الترموديناميكية والتاريخية.

ج ـ الاستفادة من العلوم الحديثة

لم يرَ المثقفون الدينيون، وعلى العكس من الذين أعلنوا عن استسلامهم الكامل

أمام المدنية الحديثة وتخلوا عن سنّتهم، وجود أي تباين بين هذين الأمرين، وسعوا إلى إيجاد التواؤم والتوافق بين المفاهيم والمنجزات العلمية الجديدة والتعاليم الدينية، والقول بأنهما لا يستغنيان عن بعضهما، بحيث لا يمكن التهرب من المنجزات العلمية الحديثة ولا الوصول بالمجتمع إلى الحالة المثالية بدون السنّة. وفي هذا السياق يمكن اعتبار المهندس مهدي بازرگان ـ المتخرج من الهندسة الترموديناميكية في فرنسا ـ من ضمن المبادرين الذين قاموا ببعض الخطوات في هذا السياق. وهو يرى أن تحضّر الإنسان وتطوره إنما يحصل في السير بموازاة طريق الأنبياء وعلى امتداده، وأن تطور العلوم التجريبية للمدنية الجديدة وسيرها التكاملي ليست في حالة تضاد وتعارض مع الأهداف السامية للدين الإسلامي والقرآن الكريم اللذين يضمنان سعادة البشرية، ويعتقد أنه بالإمكان إيجاد المواءمة بينهما. كما كان سحابي يعتقد أيضاً أنه يمكن المجيء بالدليل على إعجاز القرآن من النظريات العلمية، أو القول بصحة نظريات التكامل عن طريق القرآن[٦٣].

لقد كانت هواجس هؤلاء المثقفين، في إثبات أو دعم هذا التواؤم، تنطلق من تحاشي خطأ مثّقفي الأجيال السابقة من المتأثرين بالغرب، الذين جعلوا العلم مقابل الدين في قضية النهضة الغربية.

لم يؤدِّ الترابط بين العلم والدين وتناغمهما إلى إيجاد مذهب جديد مقابل المؤيدين للغرب والمتأثرين به أو المعارضين له فحسب، بل كان بإمكانه الانتقال إلى معالجة الماضي بسرعة أكبر؛ لأنه ـ يعكس من جهة ـ صورة ملتزمة للإنسان الذي كان فاعلاً في مسار الحركة الاجتماعية والتدخل في شؤون عاقبته ومآل أمره، ومن جهة أخرى لا يلقي بمسؤولية الله تعالى عن جميع الأمور بناء على أساس الرؤية التقليدية. وبالإضافة إلى ذلك فإن الإنسان، ومن خلال تأسيسه للمؤسسات الاجتماعية، والاستفادة من العناوين الحديثة، كالديمقراطية والحرية، لا يجعل المصالح العامة ضحية لمصالحه الشخصية. لم ينظر إلى مفهوم الوطنية على أساس أنه منفصل عن المذهب، على العكس من رؤية المثقفين المتأثرين بالغرب، بل كان يتم التأكيد في توضيحه على ضرورة تطعيمه بالوطنية أيضاً؛ لكي يشير إلى عدم وجود التضاد في ما بينهما، ولا يلغي أحدهما الآخر. ويمكن للدين والمذهب أن يشكل، مع العواطف والمشاعر والأعمال الخاصة التي توجبها العقيدة الدينية، عاملاً معزِّزاً ومحرِّكاً للوطنية ومسانداً لها، وتمنحها خصائص ممتازة[٦٤].

اعتبر المهندس مهدي بازرگان والدكتور علي شريعتي أن بعض المنظمات، مثل: منظمة مجاهدي خلق، وغيرها، كانت تسعى للمبادرة باتجاه إحياء السنّة بالاستفادة من التعاليم العلمية. ومن الواضح هنا أننا نظرنا إلى الاستفادة من التعاليم العلمية في تفسير التعاليم الدينية على شكل قضية جارية، وإلا فإن هذا الأسلوب كان موجوداً قبل بازرگان والأحداث التي برزت. كما يشير بازرگان نفسه إلى حالة من هذا القبيل؛ إذ يقول: «تعرفت على تفسير القرآن لأول مرة في الصف الرابع المتوسط، والذي كان من ابتكار الميرزا أبو الحسن خان فروغي. والشيء الذي كان يتسم بالحداثة ويلفت الأنظار أن الميرزا فروغي كان يقوم بتفهيم آيات القرآن وإثباتها من خلال تبيين حقيقتها وأحقيتها بناء على أساس النظريات العلمية والتاريخية والاجتماعية، فضلاً عن ترجمتها بشكل بسيط»[٦٥].

د ـ التجديد الديني والدور الاجتماعي

وفقاً لما يراه المثقف الديني، وانطلاقاً من أن إحياء الدين يؤدي إلى وعي المجتمع وانتباهه لأوضاعه والسعي للتخلص من الاستبداد والاستيلاء الأجنبي، فإن أدنى قدرٍ من بذل الجهد في هذا الخصوص يمكن أن تكون له تأثيرات كبيرة؛ لكون المجتمع مجتمعاً دينياً وثقافة الناس دينية. ويمكن للدين الإسلامي أن يتحول إلى أقوى قوة اجتماعية واعية ومبدعة، لما يمتلكه من نفوذ في إيمان الناس وقلوبهم.

يقول الدكتور علي شريعتي: «المذهب الشيعي بحد ذاته مذهب مناهض للاستبداد، وبإمكانه أن يزلزل قصور الظالمين. وجميع هذه المنجزات الاجتماعية مشروطة بإحيائه، وبتغيير أسلوب الفهم التقليدي للدين»[٦٦].

يعتقد بازرگان «أن الإسلام كجوهرة تدحرجت من قمة الجبل إلى قعر الأودية، وحملت في طريقها الكثير من الطين والأحجار، وعندما وصل قاع الوادي أصبح مقيداً بمجموعة من الشوائب. وهدفنا يتمثل في إزالة هذه الشوائب والخرافات العالقة به؛ حتى نصل إلى ذلك الجوهر. وهذا هو إحياء الدين بعينه»[٦٧].

ومن البديهي أن إحياء الدين يحتاج بحد ذاته إلى طريقة معينة. ولا بد من ملاحظة الأسلوب والطريقة التي يستخدمها المثقّفون الدينيون في إحياء الإسلام. يتحدث الدكتور شريعتي عن أسلوبه ومنهجه في عملية الإحياء، فيقول: «بهدف فهم الإسلام ومعرفته

استفدتُ من بعض النصوص التي تستخدم في أوروبا لدراسة بعض العلوم الإنسانية، واستنبطتُ طريقة يمكن استخدامها بشأن أي مذهب من المذاهب، وتتمثل في معرفة خمسة وجوه بارزة لأي مذهب، ومقارنتها مع الوجوه المشابهة لها في المذاهب الأخرى، وهي: ١ـ الله أو الآلهة.٢ـ النبي، بمعنى المؤسِّس. ٣ـ شكل ظهور النبي والمخاطبين. ٤ـ الكتاب. ٥ـ النخبة من أفراد المذهب[٦٨].

ومن الواضح مدى التباين الموجود بين فهم الدين بنظرة دينية سطحية، وهو ما عليه المثقَّفون الدينيون، والأسلوب المعمق الذي تسير عليه الحوزات العلمية ورجال الدين الشيعة؛ وبين النتيجة التي خرج بها الأول والنتيجة التي تولدت عن الآخر. فأحدهما يرعى مجموعة الفرقان التي مزَّقت دماغ مفكِّر من طراز المطهري؛ والآخر يربي أبناءً من طراز حسين فهميدة، الذي يتحمل أعباء الدفاع المستميت عن أرواح الناس وأموالهم وأعراضهم لثمانية أعوام، ويخرج مرفوع الرأس من ميدان العلم والعمل.

وعلى أية حال فإن رجال حركة التجديد الفكري الديني، الذين برزوا بعد انهيار استبداد الشاه رضا خان على شكل ظاهرة فكرية، سعوا إلى إعادة تنظيم الدين بفهم جديد له، وأن لا تكون ردود أفعالهم انفعالية أمام المدنية الجديدة ومنجزاتها، على الرغم من حصول هذا الأمر عند التطبيق.

ملاحظة

قد يُسأل: أين تأتي مكانة علماء التجديد الفكري، كأمثال: الشهيد المطهري، في مسألة التجديد الفكري هذه؟ ولماذا لم تذكروا شيئاً عنهم وعن نشاطاتهم؟

وللإجابة عن ذلك لابد من القول: إن التجديد الفكري أو المذهب العقلي المعروف هو ظاهرة غربية ونتاج عصر التنوير. وهذه الظاهرة تقوم على أساس الاعتماد على العقل الذاتي باعتباره العامل الوحيد في حل المشاكل التي تعاني منها البشرية. ومن الواضح الجلي أن بعض العلماء، كالشهيد المطهري، يهتمون قبل كل شيء بالوحي والتعاليم التي يأتي بها الوحي. ولكن هذا لا يعني بطبيعة الحال أنهم لا يعيرون أهمية للعقل؛ لأن العقل ـ حسب ما يراه هؤلاء العلماء ـ عبارة عن شرع من الداخل بحد ذاته. وبتعبير آخر: إن العلماء الواعين من ذوي الضمير الوقاد يبذلون ما في وسعهم في فهم الدين. وفي هذا الفهم يكون

لعاملي العقل والنقل دوراً أساسياً. ويستفاد منهما في الحقيقة كأدوات لتوضيح الدين. في حين أن المثقفين الدينيين يعتبرون العقل والدين أمران مستقلان، ويسعون لإيجاد نوع من التناسب بينهما. ومن هنا كيف يمكن أن ننظر للعلماء الحريصين، كالمطهري، كنظرتنا إلى المثّقفين الدينيين، ونضعهم ضمن هذا القالب؟ المقالة التي بين أيدينا سعت لإعادة قراءة قضية التجديد والتنوير الفكري في إيران، وليس التجديد الفكري بمعناه اللغوي؛ لكي يهتم بها جميع الذين يعملون على توعية المجتمع وتثقيفه.

مسك الختام

وفي الختام لابد من الالتفات إلى بعض الملاحظات:

أولاً: ليس مراد كاتب هذه المقالة، ولا أيّ محقق منصف، أن يغمض العلماء والباحثون أعينهم عن العالم من حولهم، ويُحبسوا في نطاق أنفسهم ومجتمعاتهم، ولا يكون لهم أي نوع من أنواع التعامل الفكري مع جيرانهم وأفراد نوعهم، سواء في الداخل أو الخارج. ولكن يجب على أي مفكر أن يتعامل بحذر مع الأفكار والنظريات الجديدة، وبخاصة الآراء التي ليست من سنخ آرائه وأفكاره، وأحياناً تتباين وتتقاطع معها، ويقيّم تعاليمه، وفي حالة التضاد يبتعد عنها. ومما يؤسف له أنّ المثقفين الإيرانيين المعروفين بالمتنورين فكرياً بعيدون عن هذه الحقيقة، وقد اشتروا ما كان يصاغ في غرب الأرض بأرواحهم، وهم مغمضو العيون.

ثانياً: يجب على أي مفكر، وقبل أن يواجه نظريات الآخرين، أن يسعى إلى معرفة نظرياته، وبعبارة أخرى: أفكاره الوطنية والدينية، جيداً، ويقف على نقاط ضعفها وقوتها، ومن ثمّ يتوجه صوب أفكار الآخرين، ويتحدث عن النواحي الإيجابية والسلبية فيها. والمؤسف أنه إن لم نقل أن جميع المثقفين لم ينجحوا في فهم ثقافتهم ونظرياتهم، فإن أغلبهم كانوا كذلك. وعدم فهمهم الدقيق لثقافتهم الغنية جعلهم يقعون في مستنقع الانبهار والدهشة أمام أفكار الغرب وقد لاحظنا هذه الحقيقة جيداً خلال هذه الدراسة.

ثالثاً: يجب أن نبحث في الدافع لدى المثقفين الإيرانيين وهدفهم. ولو استثنينا المجموعة أو الجيل الرابع فإن الأجيال الأخرى لم يكن لديهم أي هدف آخر سوى خدمة الأجنبي، ولاسيما أن أغلبهم ممّن ترعرع في أحضان الغرب، ومن المستخدمين

لأفكارهم، والكثير منهم يستلمون رواتب شهرية من الدول الغربية، كما أن أسمائهم وعناوينهم تلاحظ في الوثائق الموجودة، حتى أن مقدار الرواتب التي يستلمونها مذكورة هي الأخرى فيها.

رابعاً: يوجد في كل مجتمع من المجتمعات بعض الأفراد الذين يميلون للمجون والنفس الأمارة بالسوء، ويستسلمون لرغباتهم وشهواتهم الحيوانية. ومن البديهي أن يصبح الدين حائلاً كبيراً أمام طلباتهم المسرفة، فما بالك بدين كالدين الإسلامي ومذهب أهل البيت عليهم السلام. إن أفراداً، كالميرزا آقا خان الكرماني، والميرزا أبو الحسن خان الشيرازي، والميرزا يحيى دولت آبادي، وأمثالهم، ممّن كانوا مغرمين بذوات الحسن والجمال، وأزقة باريس ولندن، كانوا بصدد إعادة صياغة هذا المشهد في إيران، وسعوا إلى إخراج أزقة طهران وشيراز وكرمان وغيرها من المدن على نفس تلك الشاكلة. وكان من الضروري أيضاً توفير الثقافة اللازمة لهذا الأمر. ولذلك كانوا يسعون إلى تحقيق أهدافهم ضمن إطار حركة التنوير الفكري، وأطلقوا صرخات إصلاح المجتمع على اعتبار أنهم مثقّفون.

خامساً: إن أي منهج أو مسار لا يحمل تلك القيمة العليا للعقل كما يحملها الدين الإسلامي، وبخاصة الثقافة الأصيلة لمذهب أهل البيت عليهم السلام، وإلى المستوى الذي يعتبره الرسول الباطني. فهو يستنطق القرآن الصامت بالعقل، ويجعل العقل بمنزلة ملاك الأعمال. إلا أنه لا يعتبر هذا العقل عامل التطور الوحيد؛ ذلك أن العقل يدرك في الكثير من الموارد أنه بحاجة للتعاليم السماوية، وأن تلك التعاليم هي التي تمنحه الألق والرشد. وبناء على ذلك لا ينبغي التخلي عن النقل والتعاليم السماوية بحجة الاستفادة من العقل وعقد الآمال على منجزات العقل العملي، والتوجه نحو التعاليم الأرضية بطُعم التنوير الفكري والابتعاد عن تعاليم الحق والوحي. والأمر المسلّم به أن الاستفادة من التعاليم السماوية ينطوي على منهجنا وطريقتنا المثلى، ألا وهو طريق الاجتهاد الفاعل. وإن أي كتاب تقرأه لا يمكن أن تستفيد من تعاليمه من دون الرجوع إلى علماء الدين.

الهوامش

(١) Intellectual.

(٢) كانْت والآخرين، روشنگرى چيست (ما هو التنوير): ٢٦، ترجمة: سيروس آروين پور (طهران، دار نشر آگاه، ١٣٧٦).

(٣) هالري ايوا اتزيوني، روشنفكران وشكست در پيامبري: ١ ـ ٢، ترجمة: الدكتور حسين كجوئيان (طهران، مؤسسة تبيان للثقافة والنشر، ١٣٧٨).

(٤) راجع: أرنست كاسيرر، فلسفه عصر روشنگرى: ١٧، ترجمة: يد الله مؤمن.

(٥) رضا داوري، روشنفكري وروشنفكران، مجموعة مقالات تحت عنوان جريان روشنفكري روشنفكران در إيران: ١٨، (طهران، دار نشر به باوران، ١٣٧٩).

(٦) من خطاب قائد الثورة الإسلامية السيد علي الخامنئي، في جامعة طهران، بتاريخ ١٢/٥/١٩٩٨.

(٧) عبد الهادي الحائري، نخستين رويارويى هاى أنديشه گران إيران با دو رويه اى تمدن بورژوازى غرب: ٢٨٠، (طهران، دار نشر أمير كبير، ١٣٧٨).

(٨) جهاندار أميري، روشنفكرى وسياست: ٢٣، (طهران، دار نشر مركز وثائق الثورة الإسلامية، ١٣٨٣).

(٩) جواد بهمني، فاجعه قرن: ٧٣ ـ ٧٤، (طهران، ١٣٥٨).

(١٠) محمد مدد پور، سير تفكر معاصر در إيران ٣: ١٠٥، (طهران، مؤسسة منادي تربيت الثقافية، ١٣٧٩).

(١١) أبو الحسن إيلچي، حيرت السفراء: ٢١٠، نقلاً عن مدد پور، نفس المصدر السابق: ١٠٥.

(١٢) جمشيد بهنام، إيرانيان وأنديشه اى تجدد: ٧٨، (طهران، دار نشر فروزان روز).

(١٣) للمزيد من المعلومات عن النشاطات والخصائص الشخصية لملكم خان راجع كتاب: سكولاريسم وعوامل شكل گيرى آن در إيران، لشمس الله مريجي.

(١٤) فريدون آدميت، فكر آزادى ومقدمه مشروطيت إيران: ١١٤، (طهران، دار نشر الخوارزمي، ١٣٥٥).

(١٥) المصدر السابق: ١١٧ ـ ١١٩.

(١٦) (لم تظهر الكتابة في الاستنساخ).

(١٧) محمد محيط الطباطبائي، مجموعه آثار ميرزا ملكم خان: ٧٨، (طهران، دار نشر علمي).

(١٨) المصدر السابق: ١٧٤.

(١٩) المصدر السابق: ١٣ ـ ١٤.

(٢٠) المصدر السابق: ١٧٢.

(٢١) جهاندار أميري، المصدر السابق: ٢٥.

(٢٢) عبد الرحيم طالبي، مسالك المحسنين: (طبعة القاهرة، ١٣٠٤).

(٢٣) أحمد كسروي، تاريخ مشروطه إيران: ١٩٤، (طهران، دار نشر أمير كبير، ١٣٥٧).

(٢٤) جهاندار أميري، المصدر السابق: ١٤٧ـ ١٤٨.
(٢٥) كسروي، المصدر السابق: ٧٢٦.
(٢٦) جهاندار أميري، المصدر السابق: ١٥١.
(٢٧) محمد علي (همايون) كاتوزيان، اقتصاد سياسي إيران: ٢١٠، ترجمة: محمد رضا نفيسي وكامبيز عزيزي، (طهران، دار نشر مركز، ١٣٧٢).
(٢٨) خليل ملكي، برخورد عقايد وآراء: ١٦، (طهران، دار نشر مركز، ١٣٧٤).
(٢٩) شهريار زرشناس، تأملاتي درباره روشنفكري در إيران: ١٢٩، (دار نشر برگ، ١٣٧٣).
(٣٠) وهو عيد إيراني قديم يصادف في السادس عشر من شهر (مهر) من السنة الإيرانية، ويُسمّى بعيد الخريف أيضاً.
(٣١) إسناد تاريخي جنبش كارگرى: ٢٩٨٩، نقلاً عن كتاب روشنفكري وسياست، المصدر السابق: ٣٠.
(٣٢) أنور خامه اى، فرصت بزرگ أز دست رفته: ٢٤٨، (دار نشر هفته، ١٣٦٣).
(٣٣) جهاندار أميري، المصدر السابق: ١٦١.
(٣٤) صحيفة رهبر، العدد ٢٦٧، التاريخ ١٣٢٢/١٢/٢٠، المقالة رقم ٩: «مذهب إسلام أز نظر ما»، نقلاً عن كتاب روشنفكري وسياست: ١٦٢.
(٣٥) المصدر السابق.
(٣٦) يراوند إبراهيميان، إيران پس أز انقلاب: ٣٥٠، ترجمة: أحمد گل محمدى ومحمود براهم فتاحى، (طهران، شرقي، ١٣٧٧).
(٣٧) عبد الله برهان، كارنامه حزب تودة وراز سقوط مصدق ١: ٣٦، (طهران، دار نشر العلم، ١٣٧٨).
(٣٨) حميد شوكت، نگاهى أز درون به جنبش چپ در إيران: ٥٢، حوار مع: مهدي خان بابا طهراني (طهران، شركة انتشار المساهمة، ١٣٨٠).
(٣٩) جهاندار أميرى، المصدر السابق: ١٦٧.
(٤٠) گائتا موسكا؛ بوتوگاستون، تاريخ عقايد ومكتب هاى سياسي: ٤٠٥، ترجمة: حسين شهيد زادة، (طهران، دار نشر مرواريد، ١١٣٧٠).
(٤١) أندرو وينسنت، نظريه هاى دولت: ٥١، ترجمة: حسين بشيرية (طهران، دار نشر ني، ١٣٧١).
(٤٢) فريدون آدميت، أنديشه هاى ميرزا آقا خان كرمانى: ٥١، (طهران، دار نشر پيام، ١٣٥٧).
(٤٣) إحسان طبري، أوضاع إيران في المرحلة المعاصرة: ١٠٠، نقلاً عن نقش روشنفكري وابسته ٦: ٩٢، (دار نشر قدر ولايت).
(٤٤) مدد پور، المصدر السابق ٤: ٧٢.
(٤٥) صد خطابه (مائة خطبة)، الخطبة السابعة عشر، نقلاً عن روشنفكران وابسته: ٦.
(٤٦) هشت بهشت، نقلاً عن نقش روشنفكران وابسته ٦: ٩٧.
(٤٧) صادق هدايت، نيرگستان: ١٩، (طهران، دار نشر أمير كبير، ١٣٤٢).

(٤٨) فريدون آدميت، المصدر السابق: ٢٠٦.

(٤٩) جهاندار أميري، المصدر السابق: ١٨٧.

(٥٠) إيرج ذوقي، إيراني وقدرت هاى بزرگ در جنگ جهانى دوم: ٩٦، (طهران، دار نشر پاژنگ، ١٣٦٨).

(٥١) بارى روبين، جنگ قدرت ها در إيران: ٦٢، ترجمة: محمد مشرقي (طهران، دار نشر آشتياني، ١٣٦٣).

(٥٢) ريتشارد ديك تشيني، إستراتژى دفاعي آمريكا در دنياى در حال تحول: ٥١، ترجمة: محمد حسين جمشيدي (مجموعة مقالات) (طهران، كلية الحرس الثوري للقيادة والأركان، مكتب الدراسات، ١٣٧٢).

(٥٣) روبين، المصدر السابق: ١٨.

(٥٤) جهاندار أميري، المصدر السابق: ٢٠٢.

(٥٥) خليل ملكي، نهضت ملي إيران وعدالت اجتماعي: ٧، اختيار وتنقيح: عبد الله برهان (طهران، دار نشر مركز، ١٣٧٧).

(٥٦) راجع: حميد پارسانيا، حديث پيمانه: ٣١٠، (مكتب معارف للنشر والتوزيع).

(٥٧) علي شريعتي، چه بايد كرد؟ (مجموعة المؤلفات) ٢٠: ٢٧٤، (طهران، دار نشر قلم).

(٥٨) راجع: كتاب راه طى شده، لمهدي بازرگان؛ وكتاب بازگشت به گذشته، لعلي شريعتي.

(٥٩) كما لاحظنا ذلك في الصفحات المتقدمة، وكيف تحرك أمثال آقا خاني الكرماني في هذا الاتجاه.

(٦٠) علي شريعتي، مذهب عليه مذهب (مجموعة المؤلفات) ٢٢: ٢٨، (طهران، دار نشر چاپخش).

(٦١) مهدى بازرگان، احتياج روز (ما نحتاجه اليوم)، مجموعه مذهب در أوروپا: ٥٦، بجهود: السيد هادي خسروشاهي (طهران، شركة انتشار المساهمة).

(٦٢) علي شريعتي، إسلام شناسى (مجموعة المؤلفات) ٣٠: ٣١، (مشهد، مطبعة طوس).

(٦٣) راجع: كتاب خلقت إنسان، ليد الله سحابي، (شركة انتشار المساهمة).

(٦٤) جهاندار أميري، المصدر السابق: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٦٥) حسن يوسفي إشكوري، در تكاپوى آزادى ١: ٤٥، (طهران، دار نشر قلم).

(٦٦) علي شريعتي (مجموعة المؤلفات) ٣٠: ١١٦.

(٦٧) لطف الله ميثمي، نوگرايى ديني: ٢٣١، (طهران، دار نشر قصيده، ١٣٧٧).

(٦٨) حسن يوسفى إشكوري، شريعتي ونقد سنت: ١٠٨، (طهران، دار نشر ياد آوران، ١٣٧٩).

الحوزة العلمية والعلوم العقلية
العلاقة والإشكاليات

حوار مع: الشيخ غلام رضا الفياضي(*)
ترجمة: علي آل دهر الجزائري

تحاول مجلّة «نصوص معاصرة» استعراض بعض الأفكار لمثقفين وعلماء دين ناشطين في العلوم العقلية في ما يتعلّق بالحوزة العلمية والدراسات العقلية؛ كونه من المحاور الهامّة في المحافل العلمية في المؤسّسة الدينية، والذي ما زال يشهد جدلاً ونقاشاً. (التحرير)

تقويم الدراسات العقلية في الحوزة العلمية

❁ ضمن تقديم الشكر لسماحتكم على منحنا فرصة الحوار فإن أول سؤال يطرح هو: كيف تقيّمون حالة العلوم العقلية في الحوزة العلمية؟ وهل كان فيها التطور المطلوب أم لا؟

❁ لابد من ذكر مقدمة حول ضرورة وجود المباحث الفلسفية والكلامية، ثم نجيب على سؤالكم. كما تعرفون فإن أساس وجود الحوزات العلمية هو الآية المباركة ﴿**فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾ (التوبة: ١٢٢)، أي لابد في كل عصر من وجود جماعة يتعهدون بالتفقه في الدين. والتفقه هو الفهم العميق للدين. ومن الواضح جداً أن للدين ثلاثة محاور أساسية، هي: أصول الدين؛ والأخلاق؛ وفروع الدين.

(*) عضو «جماعة المدرّسين»، وأستاذ بارز للفلسفة الإسلامية، ناشط في مجال البحث الفلسفي بالتعاون مع مؤسسة الإمام الخميني التي يشرف عليها الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي.

وكما يظهر من اسم «أصول الدين» فإنها أساس الدين. ولذا نجد رواية صحيحة، وردت في كتب موثوقة، منها: «كفاية الأصول»، للمرحوم الآخوند الخراساني، تقول: «لو أن أحداً قام دهر...»، لكنه كان منكراً لمسألة واحدة، وهي الإمامة، «أكبّه الله على منخريه...»، أي حتّى لو كان معتقداً بالمبدأ والمعاد، وكان اعتقاده بهما اعتقاداً صحيحاً، إلا أنه في مسألة الإمامة كان منحرف العقيدة، فلا قيمة لأعماله. وبناءً على ذلك فمن أراد الوصول إلى ثمرة في فروع الدين فمن الواضح جداً إنه لابد أن تكون أصول دينه وأساس اعتقاده متقناً. ولذلك فشأن الحوزات العلمية الاهتمام بأصول الدين وبحثها، كاهتمامها وبحثها في فروع الدين. وتوجد روايات كثيرة حول الأخلاق أيضاً. فمثلاً: تجد «لا تنظروا إلى كثرة صلاته وصومه، ولا تنظروا إلى طول ركوع الرجل وسجوده»، بل انظروا إلى وفائه بالعهد، وهل أنّه صادق أم لا؟؛ لأنه ربما يكون قد اعتاد على تلك العبادات. وجاء في بعض الروايات أن «الحسد يأكل الإيمان كما تأكل النار الحطب». وعليه فإذا كانت وظيفة الحوزات ومشروعيتها التفقه في الدين فلا ينبغي حصر الدين بالفقه والأصول المتداول، بل لابد من البحث حول المسائل الفلسفية والكلامية، التي تؤسس لعقائدنا الأصلية؛ وتدفع الشبهات عنها. وقد كانت هذه القضايا متداولة في الحوزات العلمية على طول التاريخ، كما تبين ذلك من مطالعة تاريخ الحوزات أيضاً. فتجد السيد المرتضى - مثلاً - يُشار إليه في المجال الفقهي والأصولي بصفته فقيهاً فحلاً، وإذا لاحظته بكون مفكراً وعارفاً بالإسلام فهو صاحب رأي ونظر في المسائل العقائدية أيضاً، فهو من كبار الفقهاء، وكذلك من كبار المتكلمين. كذلك الحال في الشيخ الطوسي، والعلامة الحلي؛ لأن لهؤلاء كتباً أساسية في الكلام، كما أن لهم كتب أساسية في الفقه. وكذلك هو حال الخواجة نصير الدين الطوسي وغيرهم. فالعلوم العقلية كانت بهذه المنزلة.

لكن دائماً كانت هناك حساسية من العلوم العقلية، كأن يكون بعض الأشخاص على غير بينة بما يجري في تلك العلوم، أو لم يكونوا يعرفون لغة تلك العلوم، ويسمعون عن مسائل تلك العلوم من بعيد، وعلى ضوء ما فهموه من الكتب، ويفسرون ألفاظها حرفياً وبحسب المعنى اللغوي. لذلك كانوا يسيئون الظن بها. مثلاً: من المسائل القطعية في الفلسفة قاعدة السنخية بين العلة والمعلول، لكن الذين لا معرفة لهم بالفلسفة

يعتقدون أن السنخية تعني المشابهة، ثم يستنتجون أن المشابهة تتعارض مع الآية الشريفة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وأن الفلسفة تتعارض مع العرفان. إذاً يجب أن لا تدخل الفلسفة إلى الحوزات العلمية. وكل هذا ناشىء من عدم الفهم الصحيح للسنخية. لكنه عندما يفسر السنخية، بمعنى ضرورة وجود خصوصية (مناسبة) في العلة، وبسببها نشأ منه ذلك المعلول الخاص، وهذا هو معنى السنخية، وليس نفس معنى المشابهة. وبناء على ذلك المعنى الذي يذكره الفلاسفة، ولأن في أغلب الكتب الفلسفية فصلاً تحت عنوان: إن الله تعالى لا يشاركه شيء في أي معنى من المعاني، فإن هذا هو معنى الآية الشريفة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، لكنه يطرحه بلغة فلسفية، وببيان عقلي واستدلالي، ولا يطرحه مثل الآية القرآنية، ويقول: إنّه تعبد؛ لأنه حينها لم يتوصل إلى اعتبار القرآن كلاماً إلهياً؛ لأن سؤاله الأساسي هو عن وجود الله تعالى، ونريد أن نعرف الله بإحدى صفاته السلبية، وهي «ليس كمثله شيء»، فلابد أن نثبت محتوى الآية ببيان عقلي. والذين خالفوا تلك العلوم أوقفوا نمو هذه العلوم وتطورها في الحوزة العلمية بالمستوى المطلوب. وإذا لاحظتم فإنّ كتاب «المعالم» كتاب أصولي، وكذا «تهذيب الأصول»، و«المحاضرات»، لكن كتاب «المعالم» أصبح مهملاً تقريباً في الحوزات؛ لأن هذا العلم تطوّر إلى حدٍّ لا يمكن معه الدفاع عن تلك النظريات. وإذا كنا نعتقد أن العقل لابد أن يفكر بحرية في العلوم، ولا سيما في العلوم العقلية، ولابد من احترام نتائج ذلك التفكير والتعقل، ويكون الإنسان دائماً في مقام النقد والتمحيص العقلي لأفكار الآخرين، إذاً لابد أن نروّج هذه العلوم العقلية، وتكون حلقات تلك العلوم ـ كالفقه والأصول ـ في حركة دائمة؛ من أجل تبيين عقائدنا؛ لأن من يريد أن يفهم الآية الشريفة ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾ لابد أن تكون لديه قدرة على التحليل للمسائل العقلية، ولابد أن يكون قد عَرَف مبانيها. فكما يقال: إن علم الأصول ضروري لدارسة علم الفقه، ويقال: إن من يريد أن يصبح فقيهاً لا يمكنه أن يستنبط من الآيات والروايات بدون الأدوات الفقهية والأصولية، وإن المسلك الأخباري نوع من الجهالة في الفقه، كذلك لا يمكن في المسائل الاعتقادية الاستنباط من الآيات والروايات مباشرة، ولابد من المعرفة بالمنطق والفلسفة، نظير: الحاجة إلى علم الأصول في الأبحاث الفقهية (الفرعية). أي إن من يريد استنباط العقائد وتبيينها من الآيات القرآنية فإنه مضطر ـ علاوة على معرفته بأصول الفقه وبالمباحث التي ترتبط بالكتاب

والسنة، مثل: مباحث من الألفاظ، وحجية خبر الواحد، وحجية الظاهر، أو مباحث التعادل والتراجيح ـ أن يتوفر على قابلية التحليل والتفكير العقلي، وأن يكون ماهراً في المنطق؛ لكي يتمكن من تقرير المسائل كما كان عظماء الشيعة يقررونها في الماضي والحاضر. وإنما كان للشهيد مرتضى المطهري منزلته، ووجدت مؤلَّفاته مكاناً في الحوزة، لخصوصية الشهيد المطهري في توضيح المسائل العقيدية ببيان عقلي وافٍ، بحيث إن الشخص عندما يستمع له يعتقد أنه يشرح ما في نفسه. وبناءً على ذلك فأصل ضرورة هذه العلوم من الوضوح بحيث لا تدع مجالاً للشك والشبهة عند كل بصير.

دور الإمام الخميني في إحياء العلوم العقلية

لكن أقول لكم: إنه بفضل الثورة الإسلامية في إيران، وببركة أن قائد تلك الثورة شخص مثل الإمام الخميني، الذي كان يتمتع بوعي وبصيرة لا نظير لها، وفضلاً من كونه أستاذاً ماهراً في العلوم العقلية كان مرجعاً لها أيضاً ـ وأنا لتخصُّصي في هذا الفرع العلمي كنت أدقِّق في كلماته وخطاباته، ولا أتذكر أنه يوماً ذكر الفقه والأصول ولم يذكر الفلسفة ـ، وببركة القائد السيد الخامنئي، الذي عندما التقينا به ضمن اللجنة العليا للحوزة قال: كلما كان السيد البوشهري يقدم تقريره عن عمل الحوزة وأدقق فيه كنت أجد السيد البوشهري يتكلم عن الفلسفة في الرتبة الخامسة والسادسة؛ ولذا فأنا أوصي بتقوية هذا الفرع العلمي في الحوزة، بحيث تصبح الحوزة هي المرجع له.

تطوّر الدراسات العقلية في الحوزات العلمية

هل تطورت الحوزات العلمية في هذا الفرع العلمي تطوراً مناسباً أم لا؟

بفضل الله تعالى نعم؛ لأننا عندما نقارن الحالة اليوم مع ما كانت عليه قبل الثورة الاسلامية نجد أن هناك تقدماً جيداً، أي إن الكثير من الحوزات تدرِّس هذه العلوم. وقد تمَّ تشكيل مركز تخصصي في الحوزة. وإن وجود مثل مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والتحقيق يؤشِّر على تقدم واضح. لكننا نعتقد أن هذا أقل من الطموح، وإن كان انطلاقة جيدة وجديرة بالثناء، لكن لابد أن نعي أن «رسالة عملية» واحدة تكفي تلك الشيعة في مجال العمل الفقهي بينما تنقسم الشبهات إلى أنواع وأقسام وتطرح شبهات

جديدة أيضاً ، وعلى أساس تلك الشبهات تعرض أسئلة جديدة لنفس المتدينين ، وهي تحتاج إلى جلسات شفاهية ، يعني أن تجلس وتستمع إلى شبهة وإشكال الآخر ، ثم تجيبه. ويوجد من يقومون بذلك ، سواء من الحوزة أو خارجها. هناك من يأتي من أطراف إيران إلى مدينة قم؛ لكي يجد جواباً عن سؤاله ، ورفع الإبهام عنه. وعليه لابد أن تكون لدينا في الحوزة طاقات مدربة يرجع إليها الناس. وإذا كان في مقالة أو كتاب جواب عن سؤال ما فقد ينبثق منهما سؤال جديد. وإذا حاول العدو إيجاد ثغرة في هذه الأمة فإنما يدخل من هذا الطريق ، ويطرح شبهاته على العقيدة ، وفي الوقت الذي يطرح شبهاته حول الأحكام كذلك يطرح شبهاته حول فلسفة الأحكام ، ويزلزل الأذهان.

مشاكل منهجية وتعليمية أمام العقليات في المعاهد الدينية

ما هي المشاكل والنواقص في المناهج والكتب الدراسية الموجودة؟

أحد الأصول الأساسية في أي مركز تعليمي وجود مجموعة لتدوين المتون الدراسية ، وبصورة دائمة ، يعني أنه لا يمكن أن نصل في وقت ما إلى القول بأن المتون الدراسية كاملة ، ولا تحتاج إلى تجديد ، بل يؤدي طرح أسئلة جديدة إلى الحاجة إلى إصلاح وتكميل المتون الدراسية. وعليه عندما تكون الحوزة نشطة في هذا الجانب فالنتيجة أن تقدّم أجوبة جديدة ، أو تطرح أسئلة جديدة ، أو يثبت أن بعض المسائل لا ضرورة لها ، فمن اللازم حذفها من المنهج ، أو أن هناك بعض المسائل التي لم تطرح حتى الآن وهناك شعور بالحاجة إلى طرحها ، أو يفتح لها فصل أو باب جديد. عندما تلاحظون الفقه والأصول تجدونه قد تغير ، ولم يبق ثابتاً ، فأنا في أصول الفقه كنت قد درست كتاب «معالم الدين» ، ودرست بعده كتاب «القوانين» ، ثم «الرسائل» و«المكاسب» ، لكن كتاب «المعالم» لا يدرس اليوم ، وأخذت مكانه كتب أخرى ، وذهب كتاب «القوانين» ، وجاء «أصول الفقه» ، بدلاً عنه. وهذه التغييرات كانت في الفلسفة أيضاً. وبناء على ذلك فلا نبلغ التكامل في أي وقت؛ لأن العلوم تتكامل بمرور الأيام. وهذا يستدعي أن تتغير المتون الدراسية وتعدّل على الدوام.

عناصر ازدهار العلوم العقلية في المؤسّسة الدينية

ما هي العوامل المؤثرة في ازدهار العلوم العقلية في الحوزة؟

أحد العوامل هو التشجيع الذي أبداه الإمام الخميني والسيد القائد الخامنئي، وذلك البرنامج الذي قامت به اللجنة العليا المشرفة على الحوزة؛ لتنمية وتوجيه هذه العلوم؛ لأن من يريد دراسة الفقه وأصوله إذا لم يدرس الفلسفة فسوف لن يكون درس أصوله جيداً. وعندما تلاحظون أساتذة الأصول تجدون الأستاذ الناجح والمتمكن من بيان آرائه الأصولية هو الأستاذ المتمكن في العلوم العقلية. وهكذا في العلوم الأخرى، مثل: علوم التفسير، وعلم الحديث، وغيرها. وبعبارة أخرى: إن العلوم العقلية بمثابة الأم والأساس لسائر العلوم. إن كتابَيْ «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة»، للعلامة الطباطبائي، دُوِّنا على مستوى المعارف العامة لكافة الأقسام العلمية. وبعد ذلك لابُدّ من دراسة المعارف في كل فرع علمي بما يناسبه، وبنحو مفصَّل، بالاضافة إلى إلى دراسة «البداية» و«النهاية». ولا فرق في ذلك بين سائر الفروع العلمية، مثل: علوم الحديث، والاقتصاد، والحقوق، وعلم النفس الإسلامي، وعلم الاجتماع الإسلامي، و...، التي يجب أن يكون للأبحاث العقلية خطٌّ فيها. وهذا ما يحتاج إلى برمجة متكاملة لكل الحوزة، بعد إعداد المتون الدراسية لكل واحد من الفروع العلمية في الحوزة، وتدريب الأساتذة الذين يمكنهم تدريس هذه المواد.

عدم كفاية الخطوات الحوزوية المنجزة حتى الآن

هل أن الخطوات التي قامت بها الحوزة في مجال الفلسفة المقارنة مقبولة؟

ليست مقبولة بما فيه الكفاية. لا توجد الأرضية لذلك، فضلاً عن أنه لا يوجد العدد الكافي من المتقدمين لهذا الفرع العلمي. وإذا أردنا تأمين تلك الحاجات، وأن نصل إلى المستوى المطلوب، فأول الأشياء الضرورية لذلك القابليات المستعدة لهذا العمل. فمن يريد الدخول إلى هذا المجال لابد أن يُقيَّم، ويدخل بعد النجاح في التقييم. ولذا فإنما يمكن القيام بذلك عندما يكون لدينا عدد كافٍ من المتقدمين لهذا الفرع العلمي، لكن الأمر ليس كذلك للأسف. ليس لدينا في الحوزة الطاقات الكافية للتدريب، أو فقُلْ: ليس لدينا العدد الكافي من المتقدمين؛ بسبب الظروف المختلفة الموجودة في الحوزة؛ ولذلك فإن الكثير من الطموحات لم تنفذ. وعلى المسؤولين والمتولين لشؤون الحوزة أن يعقدوا المحاضرات لإرشاد الطلاب وتوجيههم. وهذا لا يعني أن يحضر الطلاب بأنفسهم،

بل لابد من الإعداد، ودعوة الطلاب، وأن يحضر الأساتذة وأصحاب الاختصاص في الفروع العلمية؛ ليعرِّفوا تلك الفروع للطلاب؛ لكي لا يبقى الطالب رهناً لمسموعاته الناقصة حول الفروع العلمية. فليأتِ أصحاب الاختصاص، ولتعقد الندوات. وإذا كان لمخالفٍ كلامٌ يستحق الطرح فليطرحه. والحقيقة قلة هكذا أشخاص. ولابد من وجود من ينقد كلامهم، ويوضح المسألة؛ لكي يكون الطالب على وعي، وتُبيِّن له حقيقة الفروع العلمية، وما هي مواطن استعمالها؟ وهل أنها تستحق الدارسة أم لا؟ وأمثال ذلك من المسائل التي ينبغي أن تطرح وتناقش.

وهناك مؤسسات تكفَّلت بهذه المهمة، ومنها: مؤسسة الإمام الخميني، التي تضم أقساماً فلسفية ناجحة. ولدينا في الفلسفة المقارنة طلابٌ اشتغلوا في هذا المجال، ولهم القابلية على تحليل ومناقشة الأفكار المنحرفة للأعداء.

مصير العقليات في المعاهد الدينية

❁ إلى أي حد وصل الإبداع والتنظير في العلوم العقلية في الحوزة؟ وهل حدث مثل ذلك أم لا؟

❁ نفس ما يوجد في الحلقات الدراسية العليا في الفقه وأصول الفقه موجود أيضاً في الفلسفة، لكن بأعداد أقل. إن عدد الحلقات الفقهية والأصولية أكثر، وعدد الطلاب المشاركين فيها أكثر أيضاً، ولكن في مثل هذه الأبحاث يكون المشتركون أقل، والحلقات كذلك قليلة، لكن ذلك طبيعي جداً، فعندما يكرس جماعة جهدهم على فرع علمي يظهر الإبداع، ويصلون إلى أفكار جديدة، وتنقد الأفكار القديمة وتنقض. ومن الطبيعي أن يؤدي تلاقح الأفكار إلى نضج أفكار جديدة. ونحن لدينا ـ بفضل الله ـ أشخاص يطرحون أفكاراً ومسائل جديدة. مثلاً: لم يكن لدينا في ما سبق فرع علمي بعنوان «نظرية المعرفة»، أما الآن فلدينا أساتذة جيدون في هذا الفرع، وصدرت مؤلَّفات جيدة في هذا المجال. ومثلاً: في فلسفة العلم، أو فلسفة العلوم الاجتماعية، أو فلسفة التاريخ، والفلسفات المضافة الأخرى، فإن الحوزة إما تُعِدُّ الكوادر؛ أو يوجد فيها بالفعل مختصُّون في هذه الفروع، ولهم القابلية على النقد والتحليل. وهذه المسائل تقترن بالإبداع. وكما قلتُ سابقاً فإن الفاصلة كبيرة بين ما هو موجود وما نطمح إليه.

الحوزة العلمية والدراسات الفلسفية
الواقع، الدور، والآمال

حوار مع: د. الشيخ أحمد عابدي(*)

ترجمة: علي آل دهر الجزائري

توصيف المشهد العقلي في الحوزات الدينية

❁ مع شكرنا وتقديرنا لإتاحتكم هذه الفرصة، فإنكم وفي إطار المسائل التي طرحت في لقاء أساتذة الحوزة العلمية في قم مع السيد القائد علي الخامنئي كنتم قد طرحتم بعض الأمور، ولهذا فأول سؤال نوجهه لكم: كيف تقيّمون حالة العلوم العقلية في الحوزة العلمية؟ وما هو مقدار التطور الحاصل في هذا المجال؟

❁ أما في ما يختص بأهمية وضرورة العلوم العقلية في الحوزة العلمية في قم فقد ذكرتُ عند السيد القائد أن أهم خصائص الحوزات الشيعية ـ وخلافاً للحوزات الأخرى ـ هو الاتجاه العقلي. فمع احترامنا للعلوم النقلية فإن التفكر العقلي كان الميزة الدائمة للشيعة، ولذا فإنّ من نعرفهم من فلاسفة الشيعة وعرفائهم هم أتباع مدرسة البيتﯺ.

وعليه فإنّ نقطة قوة الحوزات الشيعية هو الاتجاه العقلي. وقد تركت لنا مؤلفات كثيرة في العلوم العقلية، كالمنطق، والكلام، والفلسفة، والعرفان، والأخلاق، والسير والسلوك، والحكمة العملية.

ولا تنحصر العلوم العقلية بالعلوم المذكورة، بل تشمل مجالات أخرى، كالفلسفات المضافة، مثل: فلسفة الحقوق، وفلسفة الفن (فلسفة الجمال)، وفلسفة السياسة، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة العلم أيضاً. وهذه المسألة هي نقطة قوة المذهب

(*) أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية، باحث خبير في علوم الحديث والنقد والعقليات، له نظريات خاصّة في فلسفة الشريعة وأصول الفقه.

الشيعي. وعلى أية حال فإن الكثير من عظمائنا كانوا فلاسفة، في نفس الوقت الذي كانوا فيه فقهاء، وعلى رأس هؤلاء الإمام الخميني رحمه الله، وكذلك كان العلامة الطباطبائي.

ولذا فإنّ أعلاماً، أمثال: صدر الدين الشيرازي، الذي كان فيلسوفاً متبحراً، كان محدثاً بارعاً ومجتهداً بكل معنى الكلمة. وهذا ما يتجلى في شرحه لأصول الكافي؛ وشيخ الإشراق هو فيلسوف إشراقي، وفي نفس الوقت فإنّ لديه كتباً في الفقه الاستدلالي؛ وكذا الحال بالنسبة إلى المحقق الداماد. وعلى أية حال فإن كبار العلماء في الحوزة العلمية، كالخواجة نصير الدين الطوسي وغيره، كانوا جامعين للعلوم. وقد كانت هذه نقطة قوة الشيعة في طول التاريخ.

وفي الوقت الحالي نحن بحاجة إلى المواجهة مع بعض النزعات الأشعرية والسلفية والتفكير الظاهري والجمود الفكري والتقدس الظاهري، وذلك يتحقق من خلال الاتجاه العقلي. وبناءً على ذلك إذا كانت وظيفة علماء الدين المواجهة مع الخرافات والأساطير فإن صاحب النزعة العقلية هو من يستطيع مواجهة الخرافات، أما الدليل النقلي وحده فلا يميِّز الخرافة عن الحقيقة.

لقد ذكرت هذه الكلمات للتأكيد على أهمية وضرورة الاشتغال بالعلوم العقلية. أما عن منزلة العلوم العقلية في الحوزة العلمية اليوم فإن تصوري أنه كما يبحث في الفلسفة عن التشكيك في الوجود، فإن الموجود المشكك له مراتب: مرتبة عليا؛ ومرتبة سفلى، إذا أردنا أن نبين منزلة العلوم العقلية في الحوزة لابد أن نقول: إنّ هذه العلوم في الحوزة في صورة مشكِّكة أيضاً. يعني إذا كنت ترى أن دراسة كتابَيْ «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة» هي دراسة للفلسفة في الحوزة فيقال: إن هناك الكثير من طلاب الفلسفة. إلا أنّ هذين الكتابين في الحقيقة لا يبلغان أن يكونا فهرساً لأبحاث الفلسفة؛ لأن القدماء عرّفوا الفلسفة بأنها «معرفة الإنسان نفسه». فالحقيقة أن الفلسفة تعني معرفة النفس، والحال أنّ كتابي «البداية» و«النهاية» ليس فيهما أي بحث عن معرفة النفس. فإذا اعتبرنا تلك الكتب فلسفة، وهي المرتبة الأولية والدنيا من الفلسفة، نقول: إن منزلة الفلسفة جيدة جداً في الحوزة. أما إذا اعتبرنا الفلسفة دراسة كتب، مثل: الأسفار، والحكمة المتعالية، والقبسات، فإن دراسة هكذا متون فلسفية متقنة قليلة جداً في

الحوزة. وإذا أردنا تفسير الفلسفة بالنحو الذي كان يدرِّسها السيد الإمام الخميني، والذي كان في الحقيقة درس خارج الفلسفة (المراحل العالية في دراسة الفلسفة)، وليس دراسة لمتن خاص، أو السيد الآشتياني، الذي كان يدرس الفلسفة في المدرسة الفيضية، ولم يرتبط بحثه بأي متن أصلاً، إذا اعتبرنا ذلك هو معنى الفلسفة فلابد أن نقول: إنه لا يوجد أيُّ درس فلسفة في الحوزة.

وعلى أية حال لابد أن نلاحظ الفلسفة والعلوم العقلية بصورة تشكيكية. ومرتبتها الدنيا لها في الحوزة طيف واسع، لكن مستوياتها العليا قليلة جداً. ولابد من البحث عن حلٍّ لذلك. وهذه في الحقيقة نقطة قوة الحوزة العلمية، ولا ينبغي أن تسلب منها. وكان السيد القائد قد أكّد في لقائنا معه على ضرورة الاحتفاظ بكون الحوزة العلمية في مدينة قم هي المرجع والمركز للفلسفة، أي إن الناس لابد أن يشعروا بأنهم إذا أرادوا تعلم الفلسفة فلابد أن يشدّوا الرحال إلى مدينة قم، وأن يدرسوا الفلسفة عند أهلها في قم المقدسة. ولهذا فإن مكان فلاسفة، أمثال: الفيلوسف الكبير رفيعي القزويني خالٍ في الحوزة العلمية. وهناك ضرورة أن تحتلّ الفلسفة منزلة أفضل في الحوزة العلمية. وهناك خطوات بدأت في هذا المجال، مثل: الكثير من المؤسسات التابعة للحوزة، أو الفروع العلمية المختصة بالعلوم العقلية الموجودة في الحوزة، والتي تدرس الفلسفة، بنحو مقتضب، إلاّ أن هذه في حدّ التعرف على أبجديات الفلسفة. أي إننا إذا بحثنا عمن يبحث بعمق ويحلل ويناقش فهذا ـ للأسف ـ نادر. ولابد أن نقول: إنه لا تعصب لدينا. وإذا أراد شخص أن يعارض الفلسفة فلا اعتراض لدينا، ونتقبله، أي إنه لا تعصب لدينا للفلسفة. أما إذا أراد فرد أن ينقد شيئاً دون أن يفهمه فهذا خطأٌ في الحقيقة. يقول الملا هادي السبزواري في كتابه (الفارسي) أسرار الحكم: «المهارة (الفن) هي فهم كلام الآخرين، لا رفضه». وللأسف فإننا نشاهد بعض من ينتقد الفلسفة لا قدرة له على دراسة وتبيين المباحث الفلسفية. وهذا في الحقيقة مضرٌّ جداً، وهو مخالف للدين؛ لأن الدين يقول: «الناس أعداء ما جهلوا». وعليه فلو فهم شخص الفلسفة ونقدها فلا إشكال في ذلك. فمثلاً: كتب السيد عبد الأعلى السبزواري، وهو من المراجع بعد السيد الخوئي، نقداً للفلسفة، أو نقداً على شرح المنظومة لا إشكال فيه، وكان جهداً علمياً قيّماً؛ لأنه درس الفلسفة وفهمها، ثم انتقدها، وهذا لا خلل فيه، أما اذا انتقد أحدٌ الفلسفةَ دون دراستها فهذا خطأٌ

كبيرٌ. والبعض قد يدرس الفلسفة أو يدرِّسها إلا أنه يقوم في الحقيقة بترجمة أحد المتون الفلسفية. مثلاً: تجد بعضهم أحياناً يدرس الأسفار لكنه يترجم المتن. وهذا في الحقيقة ليس دراسة للفلسفة.

وعليه فإذا استطاع شخص أن يغلق الكتاب، ثم يحلل المتن، ويوضِّح المراد من الموضوع الفلسفي؛ أو يستطيع أن يفكِّر تفكيراً عميقاً، فهذا ما يصح تسميته بالتفكير الفلسفي. وهذه المسألة قليلة في الحوزة إلى حدٍّ ما. والحقيقة أن هناك فعاليات قد بدأت في الحوزة، إلا أنها قليلة، رغم وجود أرضية لاستعدادات كثيرة في الحوزة، لأني أتذكر أنه في بعض الأوقات لم يكن هناك شرحٌ واحدٌ للفصوص، وقد توجد بعض محافظات البلاد لا يكون فيها كتاب أسفار واحد، لكن في مدينة قم توجد الكثير من المصادر الفلسفية، ويُطبع بعضها، بالإضافة إلى المكتبات الفلسفية العديدة المنتشرة في هذه المدينة. وعلى أية حال فالأرضية مناسبة للتأمل العقلي والبحث الفلسفي، لكنها ليست بالمستوى الذي يجب أن تكون عليه الفلسفة.

كيف تزدهر العقليات في الحوزة العلمية؟

ما هي العوامل المؤثرة في ازدهار الفلسفة وانتشارها في الحوزة العلمية؟

العامل الأول والنقطة الأساسية هي أننا نعتبر الفلسفة والكلام والعرفان دروساً ثانوية وغير أساسية؛ لأن المنطق مقدمة لعلم الكلام، والكلام مقدمة للفلسفة، والفلسفة مقدمة للعرفان، والعرفان أيضاً مقدمة لتهذيب النفس وللسير والسلوك. ولهذا فإننا لا نعتبر ـ في أية حال ـ تهذيب النفس والأخلاق أو السير والسلوك أمراً ثانوياً وغير أساسي. فالنقطة المهمة هنا أن نعتبر هذه العلوم علوماً أساسية، وليست ثانوية، بالمقارنة مع العلوم الأخرى، ولا نقصر الفلسفة على أصالة الوجود والتشكيك، أو الاشتراك المعنوي للوجود؛ لأن التفكير العقلي والتفكير الاستدلالي وكون الباحث ذا نزعة عقلية أمرٌ مهمٌ جداً.

العامل الثاني أن نلاحظ من هم الذين عملوا على ازدهار الفلسفة، فهؤلاء هم أعلام، أمثال: الإمام الخميني، والعلامة الطباطبائي، والشهيد المطهري، وقد كانوا ـ في الحقيقة ـ في قمة الأخلاق وتهذيب النفس، وعليه إذا أردنا الترويج للعلوم العقلية في عصرنا الحاضر فلابد أن يتصدى لتدريس الفلسفة أعلامٌ مثل: الشيخ الأنصاري الشيرازي، الذي

يمثل في الحقيقة إنساناً عظيما وورعاً. وحينذاك تأخذ الفلسفة مكانتها الحقيقة. أما إذا لم يوجد الفرد المناسب لهذه المهمة، أو لم يكن لديه جناحا العقل النظري والعقل العملي ـ كما تقتضيه الفلسفة ـ، فسيكون هذا من أكبر العوامل المبعِدة للطلاب عن دراسة الفلسفة.

والعامل الآخر لازدهار الفلسفة هو أن يفهم مدرِّسو الفلسفة أبحاثها جيداً، أي أن يكون المدرس قد استوعب الفلسفة حقاً وفهمها جيداً، لا أن يتلاعب بالاصطلاحات. وأضرب لكم مثالاً: لقد كان المدرس الأفغاني يقول: «إذا كنتَ في درس وقال الأستاذ شيئاً ولم تفهمه فاطلب من الأستاذ أن يكرِّره، فإذا كرَّره ولم تفهمه اطلب منه تكراره لمرة ثالثة، فإذا بيَّنه لمرة ثانية ولم تفهمه قل لأستاذك: إنك أيضاً لم تفهم المبحث جيداً». وهذا الكلام من المدرس راقٍ. ولابُدّ أن يكون أستاذ الفلسفة هكذا، أي إنك إذا رأيت الأستاذ بيّن وكرر المبحث ثلاث مرات ولم تفهمه فهذا يدل أن الأستاذ نفسه لم يفهم المسألة.

فالفيلسوف هو الفرد الذي فهم المباحث حقاً، وبعد استيعابها قام بتدريسها، لكن إذا أراد تدريس الأبحاث الفلسفية من لم يفهمها فإن الناس والدارسين سينفرون من الفلسفة.

والعامل الآخر المؤثر في هذا الباب أن الكثير من الطلاب يرون أنهم إنما يدرسون الفلسفة لأنها مقدمة للعرفان، والحال أن درس العرفان في الحوزة قليل جداً؛ أو يرون أن بعض الأفراد يؤذون الفلاسفة ويكفرونهم ويتجاسرون عليهم، وهذا أمر لا يليق بالحوزة وطلاب العلوم الدينية؛ ففي هذه الحوزات كان هناك على الدوام أفراد متحررون. والحرية الفكرية بين طلاب العلوم الدينية وفي الحوزات العلمية لا توجد في أي مكان آخر. ويحتمل أن يكون ابن كمونة يهودياً، وقد كتب عدة مؤلفات ضد النبي الأكرمﷺ في هذه الحوزات.

وبناءً على ذلك إذا أراد شخص أن يؤلِّف كتاباً فليكتب، ولا اعتراض عليه. لكن لا ينبغي أن يتجاسر على الدين، وعلى الأشخاص؛ لأن «حياة العلم بالنقد والرد». إن هذا المجال من حرية الفكر الموجود في الحوزات العلمية لا يوجد حتى في الجامعات. وأنا أعرف الآن بعض أساتذة الجامعات لا يجرؤون على طرح أفكارهم، أو طباعة كتبهم؛

لأنهم سيفصلون من الجامعات، ولذا يأتي هؤلاء الأفراد إلى الحوزة ليطرحوا أفكارهم، أي إن الحوزة لها القابلية الكبيرة على استيعاب كلامهم. وسعة الصدر هذه ضرورية جداً للحوزة. لكن البعض ـ للأسف ـ يضعّف نقاط القوة هذه ويسحقها.

العلوم العقلية ومناخات التجديد

بالنسبة لمصادر العلوم العقلية هل الاعتماد الأكبر على المراجع والمصادر القديمة أم أن هناك تجديداً وتنظيراً قد حصل في العلوم العقلية؟

نحن مسلمون، ونريد الدراسة في المجالات الإسلامية والتحقيق فيها. وهذا يختلف عمّن يريد دراسة الهندسة أو من ينهج منهجاً علمانياً (بعيداً عن الدين). فالذي يقول: إنه لا علاقة له بالدين يأتي من البداية ويقول: إني أبحث عن شيء جديد. لكن الفرض أننا مسلمون، ولدينا ديننا، وإذا أردنا أن نتكلم عن ديننا فلابد أن نطلع على ما جرى خلال ١٤٠٠ سنة مضت، يعني أن نعرف بدقة ما قاله القرآن، وتفسيره، ونراجع كلمات العلماء خلال ١٤٠٠ سنة من تاريخ الإسلام.

وبناء على ذلك إذا كان المقصود بالتجديد في العلوم العقلية التجديد من دون الالتفات إلى تاريخ الإسلام والفكر الإسلامي، من الآيات والروايات وأحاديث المعصومين عليهم السلام، فهذا التجديد لا قيمة له، وعدمه أفضل من وجوده. أما مَنْ يريد تجديداً ذا قيمة فلابد أن يتعرف على التراث. والحقيقة أن التجديد في هذا المجال ليس متاحاً لكل أحد، وإنما يقوم به أمثال ابن سينا، وشيخ الإشراق، وصدر المتألهين، والعلامة الطباطبائي. والواقع أن نفس الابتكار ليس ضرورياً في الوقت الراهن. والأمر المهم أن هناك مسائل أسَّس لها علماء مثل: صدر المتألهين، وابن سينا، والسهروردي، لكنهم لم يفصِّلوا الكلام فيها، فعلينا القيام بتفصيلها وتبيينها.

أضرب لكم مثلاً: لاحظوا أن صدر المتألهين لم يفصِّل الكلام في الفلسفة السياسية. وبغض النظر عن العلوم السياسية وما يتعلق بالأخلاق والمسائل الأخلاقية، هل نستطيع أن نطرح فلسفة سياسية على أساس الحكمة المتعالية أم لا؟ لقد وضّح صدر المتألهين مباني هذه المسائل، أما نفس الفلسفة السياسية، وما هي أصولها؟ وما هي

مبانيها؟ فهذا ما لم يتعرض له.

لماذا أهملت الفلسفة في الحوزة العلمية؟

❁ لماذا أهملت الفلسفة العملية في الحوزة؟ وما هو المطلوب لتقوية الحكمة العملية؟

❁ أما حول العلوم التي تبحث حول تهذيب النفس فأحدها الحكمة العملية، وهي الأخلاق، والآخر هو العرفان، سواء العرفان العملي أم العرفان النظري؛ والآخر هو السير والسلوك. وعلى سبيل المثال: عندما يقول أستاذ لطلبته: عليكم بصلاة الليل، ولا تضيعوا أوقاتكم، وليكن لكم برنامجٌ منظم، وافعلوا كذا، ولا تفعلوا كذا، فهذا ليس درس أخلاق. هذه مواعظ وإرشادات. ولابد أن نميز بينهما. فالموعظة والإرشاد أمر حسن جداً ومطلوب، وكل إنسان يحتاج إلى الموعظة، لكن المسألة الأخرى هي بحث الأخلاق والحكمة العملية. كان في النجف ٣٠٠ درس أخلاق، رغم أن عدد الطلاب لم يكن بتلك الكثرة، فإذا كان هناك ٣٠٠ درس فمن المرجَّح أن يكون في كل درس اثنان أو ثلاثة طلاب، أي أن يكون للأستاذ طالبان أو ثلاثة طلاب خصوصيين، ويعمل معهم، فإذا كان درس الأخلاق بهذا النحو فإنه سيكون مفيداً في الحقيقة، ويحصل المتعلِّم منه على ثمرة. أن يفهم المتعلِّم أين تبدأ الأخلاق، وأين تنتهي، فهذا هو بالضبط جهد فلسفي.

وإذا لاحظتم فإن الذين درسوا الأخلاق أو كتبوا فيها على امتداد التاريخ هم فلاسفة. الإمام الخميني ـ مثلاً ـ كان أستاذ أخلاق، وكان فيلسوفاً أيضاً؛ والعلامة الطباطبائي كان أستاذ أخلاق، وكان فيلسوفاً؛ وكذلك الخواجة نصير الدين الطوسي كتب في الأخلاق، وهو فيلسوف؛ وابن مسكويه من كبار علماء الأخلاق، وكان من كبار فلاسفة عصره أيضاً؛ والنراقيّان (الوالد والولد) كانا فيلسوفين، أي إنكم إذا لاحظتم أكبر أساتذة الأخلاق والمؤلفين في الأخلاق تجدون أنهم كانوا فلاسفة؛ فإنها تحتاج إلى فكر منسجم. وهذه نقطة مهمة.

ولاحظوا أن الكتب الأخلاقية على امتداد التاريخ هي كتب أدبية. ومنها ـ مثلاً ـ: «گلستان سعدي» [الروضة]، فهو كتاب أدبي وكتاب أخلاقي أيضاً؛ ومنها: «كيمياي سعادت»، للغزالي، فهو كتاب أخلاق وكذلك كتاب أدبي؛ ومنها: «كتاب الأخلاق

الناصرية»، للخواجة نصير الدين، فهو كذلك. كل ذلك لأن من كانت لغته فارسية، ويريد أن يتكلم بها، فلابد أن يكون فصيحاً وبليغاً، وإذا أراد أن يكتب أو يتكلم بالعربية فكذلك، وإذا لم تكن لغته، سواء في الفارسية أو العربية، جيدة لا يمكن أن يصبح أستاذاً في الأخلاق. والسبب في كون القرآن الكريم وأهل البيت عليهم السلام في قمة الفصاحة والبلاغة هو هذه المسألة أيضاً. فمن يريد تهذيب النفوس لا يستطيع التأثير في الآخر إذا لم يكن كلامه فصيحاً وبليغاً. إذاً لابد أن يكون الذين لديهم أفكار فلسفية فصحاء وبلغاء، وأن تكون لغتهم الأدبية متينة، مثل: المرحوم الشيخ المشكيني، الذي كان يتحدث بفصاحة وبلاغة. وهكذا أفراد يصلحون أساتذة أخلاق. وكذلك هو حال الميرزا جواد الملكي التبريزي. وكذلك هو أبو سعيد أبو الخير، وكتب الخواجة عبد الله الأنصاري، فإن كتبهم كتب أدبية وكتب أخلاقية أيضاً. إذاً إذا أردنا لتهذيب النفس والسير والسلوك، أو الحكمة العملية والعرفان العملي، أن تستعيد مكانتها في الحوزة العلمية فلابد أن يتصدى لها أساتذة فصحاء وبلغاء، وفلاسفة متقين، وأن تكون هناك دروس أخلاق خصوصية.

نواقص في المناهج التعليمية العقلية

❖ ما هي ميزات ونواقص المتون الدرسية في مجال العلوم العقلية في الحوزة برأيكم؟

❖ إن كتابي «البداية» و«النهاية» كانا ضروريين.

وقد كتبهما العلامة الطباطبائي رحمه الله لطلاب مدرسة (حقاني) قبل الثورة. والإنصاف أنهما كتابان جيدان ومفيدان جداً. لكن هناك ضرورة تقتضي أن تجدد هكذا مؤلفات. مثلاً: بعض المواضع في «البداية» هي نقد لما في «شرح المنظومة»؛ ولذا فإن الطالب المبتدئ، الذي يدرس «البداية» دون اطلاع على «شرح المنظومة»، لا يمكن أن يفهم «البداية». وكذا من يدرس الفلسفة لكي يفسِّر القرآن تفسيراً فلسفياً، أو يفهم الروايات فهماً فلسفياً، أو يأولها تأويلاً عرفانياً، حيث ترى العلامة الطباطبائي قد تعهد في «البداية» و«النهاية» أن لا يذكر حتى كلمة قرآنية واحدة. وكان غرضه رحمه الله أن ينضج الطلاب عقلياً فقط؛ لأن طلاب الحوزة هم أشخاص متدينون، فعندما يُستدل له بآية

قرآنية فإنه يُسلّم ويقبل بدون نقاش. وهذا الهدف من العلامة الطباطبائي كان هدفاً قيّماً (سامياً)، لكنه لا يعلّم الطالب فهماً فلسفياً للقرآن والحديث أو العرفان. ولهذا فإني أعتقد أن على الطلاب أن يدرسوا «شرح المنظومة»، وهو أمر ضروري جداً؛ لأن الطالب إذا درس «شرح المنظومة» فإنه ـ بالإضافة إلى تقوية لغته الأدبية ـ سيفهم الفلسفة جيداً، فضلاً عن أنها تحوي بالإضافة إلى الحكمة المتعالية الحكمة المشّائية والإشراقية بينما لا يوجد في «البداية» و«النهاية» حكمة إشراق وفلسفة مشائية. وفي «شرح المنظومة» هناك مباحث عرفانية كثيرة أيضاً، بينما لا يوجد في «البداية» و«النهاية» عرفان إطلاقاً. و«في شرح المنظومة» تجد بحث الأخلاق والمعاد، وأبحاث الطبيعيات، والمنطق ومعرفة النفس، وبحث الفلكيات، وأمثالها من الأبحاث التي لا يوجد أيٌّ منها في «البداية» على الإطلاق. ولهذا فإني أرى أن «البداية» و«النهاية» جيدة لدرس الحوزة وامتحاناتها، أما من يريد أن يفهم الفلسفة فلابد أن يدرس «شرح المنظومة».

والخلاصة أنه لابد من تدوين متون دراسية جديدة، لكن ما لم تكتب تلك المتون الجديدة فإن هذه المتون الموجودة جيدة جداً، ويجب أن لا يُساء الظن بها، لكن لا متن منها منزَّهٌ عن النقصان، وليست هي الهدف النهائي، ولابد من تدوين متون جديدة. وعلى أية حال فإن قلم كتاب الدرس يختلف كثيراً عن قلم كتاب المطالعة، ومتى ما كُتب أفضل من هذه فلابد من دراسة الأفضل. والحقيقة أنه ليست هناك متون أفضل من تلك الموجودة حالياً.

ترنح الفلسفة في الحواضر العلمية

❁ في ما يتعلق بالفلسفة المقارنة هل تقدمت الحوزة خطوات في هذا المجال؟ وهل أن تقدمها مقبول أم لا؟

۞ الفلسفة المقارنة في الحوزة وبوصفها درساً ضمن دروس الحوزة لم تتقدّم. نعم، توجد في مدينة قم بعض المؤسسات يُوجد فيها قسم الفلسفة المقارنة، إلا أنها بضع وحدات لدرس الفلسفة المقارنة، وهي قليلة جداً. وطبعاً توجد في الغرب الفلسفة الوجودية والذرائعية (پراگماتزم) والفلسفة التحليلية. والتعرف على هذه الفلسفات أمرٌ مفيد جداً. وتتضح لمن يدرس تلك الفلسفات نقاط القوة في الفلسفة الإسلامية. لكن للأسف فإننا

على اطلاع أن بعض المؤسسات في قم تدرِّس الأديان العالية أو الفلسفة الغربية لطلاب لم يدرسوا الفلسفة الإسلامية بعدُ. ومن الطبيعي أنّ من لم يدرس الكلام الإسلامي والفلسفة الإسلامية والعرفان الإسلامي، ويقدم على دراسة العرفان البوذي، فإن ضرره عليه أكثر من نفعه. نعم، ينتفع من العرفان البوذي أو الفلسفة المقارنة أو الفلسفة الغربية مَنْ درس كتاب الأسفار جيداً، وفهمه. وإذا كان يتقن كتاب الشفاء، ثم شرع في الفلسفة المقارنة، فسيكون عملاً مقارناً ومفيداً، وهو مقبول في المجامع العلمية. والكتب التي دونت في الحوزة حول الفلسفة المقارنة كثيرة والحمد لله، وذات شمول، وفيها بارقة أمل لمستقبل زاهر، إن شاء الله تعالى.

نشكركم على إتاحة الفرصة لهذا الحوار.

العقلانية الإسلامية والعقل الحديث

نحو علاقة أفضل

د. الشيخ حميد پارسانيا(*)

ترجمة: علي آل دهر الجزائري

العلوم العقلانية في الحضارة الإسلامية

❁ ما هي خصائص العقلانية والعلوم العقلية في التمدن الإسلامي؟ وما الذي يميزها عن غيرها؟

۞ إن أهم ما يميز العلوم العقلية في الإسلام أنّ الموروث العقلي في العالم الإسلامي لا مثيل له، وبهذه الخصوصية التي تتوفر عليها العقلانية في الثقافة الإسلامية تعتبر لا نظير لها. وأقصد بعقلانية الثقافة والتمدن الهوية الثقافية للعلوم العقلية. أحياناً يبحث عن حقيقة العقل وهو «أول ما خلق الله»، والذي حمله البعض حتى على ما وراء العقل. وعلى أية حال فإن واحدة من مراتب نفس الأمر للحقائق هي نفس العقل، يعني أن نفس أمر الحقائق موجود فيه، وهو من حقيقة العوالم. وبعبارة أخرى: عندما تظهر الحقائق وتتجلى فإن أوّل مراتبها هو العقل بذاته.

والعقل في مرتبة نزوله يظهر بشكل العقل البشري. وبعبارة أخرى: إنّ العقل يكتسب الفعلية بالعقل البشري، ثم يدخل المجال الثقافي بواسطة الأشخاص، ويدخل نظام التعليم والتعلّم والتربية والتعليم. وعندما ادعى أرخميدس أنّه أدرك حقيقة فقد دخل في المرحلة التالية إلى ميدان التاريخ والتعليم والتعلّم، وشغل حيزاً من الثقافة والتعليم، وأثمر لوازم تمدنه. وتتحقق للحضارات بما يناسب قابليتها فرصة ظهور العقل. ويمكن

(*) أستاذ بارز في الفلسفة الإسلامية والغربية المعاصرة، عضو المجلس الأعلى للثورة الثقافية، لديه مساهمات بحثية مميّزة.

أحياناً أن لا تجد طريقاً للظهور والبروز. وعلى أية حال فإن العقل ظهر في العالم الإسلامي والثقافة والحضارة الإسلامية؛ بسبب قابلية الإسلام أكثر من كل الثقافات والحضارات الأخرى.

لقد احتوت الثقافة الإسلامية؛ بسبب الميزة المختصة بالدين الإسلامي، الميراث العقلي للثقافات السابقة عليه، أي إنّ الجانب العقلي للثقافات البشرية قد جذبها الإسلام إليه واحتضنها، وهيأ الفرصة لنموها وتطورها، ولم يذهب المسلمون باتجاه الأساطير عند المواجهة مع الثقافة اليونانية، ولم تدخل ترجمتها في الثقافة الإسلامية، بل اشتقّ المسلمون العناصر العقلية منذ البداية. يقول شيخ الإشراق في هذا المجال: كانت هناك طائفة تدخل كل ما عليه اسم اليونانيين في مجال العقلانية؛ بسبب انبهارهم به في البداية، لكن لم تدخل أي من تلك الترجمات إلى التاريخ الإسلامي، وحصلت تنقية لذلك المقدار من الجانب العقلاني الذي كانت له جذابيته الخاصة في الثقافة الإسلامية. والنقطة الجديرة بالاهتمام أن العقل والعقلانية كان هو العنصر المحوري في الثقافة اليونانية.

وقد عرّض سقراط بتجرعه كأس السم ذهنية شباب المجتمع والثقافة الغالية إلى هزّةٍ عنيفة من خلال توجهه العقلاني، لكن ذلك لم يحدث في الثقافة الإسلامية؛ بسبب الأجواء المعينة. وأخذ العنصر العقلي، وأهملت سائر العناصر. وقد لاحظنا في ثقافتنا سعي الفارابي إلى حلّ المعضلات الفلسفية. ولم يكن كلام أرسطو أو أفلاطون مهماً بالنسبة له. والأمر المهم بالنسبة له أن يكتشف الحقيقة، كالجهد الذي قام به لحل مسألة المثل، والتي كانت هاجس سقراط وأرسطو وأفلاطون وابن سينا وملا صدرا أيضاً، أي إن دراسة الظواهر الموجودة وكشف الحقيقة كان غايتهم الأساسية.

بين العقلانية الإسلامية وعقلانية العصر الحديث

❖ ماهي العلاقة بين العقلانية في الإسلام والعقلانية في العصر الحديث؟

❖ لابد من ملاحظة مميزات العقلانية التي نمت في الثقافة الإسلامية. فهذه العقلانية تقع في مقابل العقلانية الحديثة. إن ميزة العقلانية الحديثة أنها بدأت بالتيار القومي وبنوع من المعرفة العقلية المفهومية وإطلاق ذلك العقل المفهومي الذي يفتح باب الإنكار على المعارف ما وراء العقلية والشهودية والوحيانية، بينما تتنزل العقلانية الحديثة

في ما بعد إلى حد العلوم الوضعية والعقلانية الأداتية. ويمكن ملاحظة قمة العقلانية القومية عند (هيغل). وقد أوكل دفن هذه العقلانية إلى (كانْت). وبدلاً من تعرفها على التنوير الذي حولها أصبحت بحاجة إلى التنوير. وما كان رمزاً للتنوير الحديث بالنسبة إلى عالم الوجود أصبح بحاجة إلى أن يقع تحت التنوير. ولم تكن تلك العقلانية سوى حجاب ظهر بصورة العقلانية الأداة والوضعية، والذي يشاهد الآن بشكل واضح.

إن أهم ميزة في العقلانية الإسلامية اهتمامها بالمعرفة ما وراء العقلية والشهودية والوحيانية. وفيما يعتبر الاهتمام بالشهود الرومانسية في العالم الحديث تياراً ضد الحداثة وضد التنوير لا يكون الاهتمام بالشهود في العالم الإسلامي معارضاً للعقل، بل يمكن أن ينجسم مع العقلانية أيضاً، بل إنه بحاجة إلى ذلك الانسجام الذي لو فقده سيتجه نحو الشهود المتنزل والخلجات الشعورية. وتلك مشكلة يواجهها الاتجاه الشهودي الحديث، بحيث لو جمع الشهود مع العقلانية لساقه ذلك الشهود نحو التعالي [والرقي].

وقد كان هذا الارتباط بين العقلانية والفضاءات المتعالية من المعرفة موضع اهتمام في العالم الإسلامي. ونتيجة ذلك وجود منزلة رفيعة ـ إلى جنب الوحي والشهود ـ للنقل (بصفته نصاً) إلى جنب العقل في متناول المفكِّرين والعقلاء.

وتكون هذه العقلانية ـ بلحاظ الموضوعات التي تبعتها ـ مرتبطة بالعمل أحياناً، فتسمى (العقل العملي)، وتقع في إطار الوجود أحياناً أخرى، فيطلق عليها (العقل النظري). إن مستويات العقل النظري، سواء في أبعاده الميتاميزيقية أو أبعاده الطبيعية الفيزيائية والرياضية، تغدو من موضوعاته؛ بسبب معيتها للوحي، أو نظراً لأخذه بالاعتبار. لذا فالعلوم النقلية ازدهرت وتطورت كثيراً في أجواء هذه العقلانية (العقل الاستنباطي)، التي موضوعها النقل وتطبيق فهم معنى النقل والنص، وقد ملأت جانباً مهماً جداً في العالم الإسلامي. ويمكن تطوير الجوانب الأخرى إلى أوسع من ذلك، والتي يمكن العثور على جذورها في غير العالم الإسلامي أيضاً. وهذا القسم الذي تكوّن بمعية النقل (النص) هو وراء طور العقل النظري والعقل العملي. وإن للعقل الاستنباطي في مجال العقل النظري والعملي ميزاته، بالإضافة إلى الاختلافات التي فيه، وهي سمة العقلانية التي نلاحظها في أوساطنا الحوزوية. وهذه العقلانية تتمتع بكمية وكيفية ممتازة. وجزء كبير من هذه العقلانية، وهي العقل الاستنباطي، هو الرائج والنشط في المجال الفقهي. وتقع الأبعاد

الأخرى للعقل النظري والعقل العملي خارج المجال الفقهي، وتتبلور في الكلام والفلسفة والعرفان النظري، والأبعاد الأخرى لهذه العقلانية في متناول حوزاتنا أيضاً، كالعلوم العملية، والعلوم الرياضية، ومستوياتها النازلة (الهابطة) التي لها جذور تاريخية.

العقلانية الإسلامية في الثقافة العامة

❖ هل ظهرت العقلانية الإسلامية في مجال الثقافة العامة؟

❖ ليس لها ذلك الحضور الفعّال في مجال التعليم والتعلم، لكن لأجزائها المهمة المرتبطة بحياة مجتمعنا وثقافتنا حضور مؤثّر. وهذه العقلانية تتمتع بقوة خاصة؛ بلحاظ تاريخي ولحاظ جغرافي. إنّ اتساعها الثقافي يعني ارتباط هذه العقلانية في الظروف والزمان الحاليّين بالجوانب المختلفة للحياة والمحيط العالمي مع الحوزة والثقافة العامة ـ التي لها جذورها التاريخية ـ ارتباطاً فعّالاً. ففي الثقافة العامة ينظّم الناس سلوكهم بما يتناسب مع أجواء الفقاهة. ولاعتقاداتهم حول العالم والإنسان جذور في الكلام والفلسفة والعرفان. يعرف أبناء شعبنا (حافظ) و (مولانا) جيداً، كما يفهمون القرآن والحديث جيداً، ويأنسون بهما، ويعتبرونها مترابطة. ويوضّحون المسائل الفلسفية للقضاء والقدر الإلهي، والرضوان الإلهي، على تقدير الإنسان وإرادته ومسؤوليته وتكليفه، بحيث ينسجم مع التقدير الإلهي. وتعتبر هذه المسائل في ثقافتنا من نماذج هذه العقلانية. وتُعدُّ روح النبي ﷺ أول ما خلق الله، وأهل بيت العصمة والطهارة خلاصة هذه العقلانية. ولهذا ترتبط هذه العقلانية ارتباطاً وسيعاً مع الثقافة العامة. لكن وجد منافسون لها في هذا المجال، بمعنى أن النظام التعليمي الحديث قد اتسع إلى جنب العقلانية، وأما النظام التعليمي التقليدي فقد بسط نفوذه إلى مجالات حياتنا في القرن الأخير ـ بموازاة الاقتصاد والسياسة ـ بصفته منافساً للعقلانية في العالم الإسلامي، وسيطر على مساحات واسعة من النظام التعليمي. وقد وضعت عقلانيتنا الدينية، رغم انتشارها في الثقافة العامة وعمقها التاريخي، في مواجهة جدية مع العقلانية الحديثة. والحقيقة أن بعض مجالات علومنا العملية والحوزوية والدينية ليس لها أي حضور على الإطلاق، وقد تشكلت تبعاً للعقلانية الحديثة، ودخلت بعض مجالاتها الأخرى في عرضها. وقد تسببت تلك المسألة ببعض القيود للعقلانية الحوزوية، والتي تقترن ببعض المشاكل، رغم كونها فرصاً جيدة.

العلاقة بين العقلانيات

كيف كانت العلاقة بين العقلانية الإسلامية الحوزوية والعقلانية الحديثة؟

العقلانية في الحوزة العلمية قوية وعميقة بلحاظ جذورها التاريخية. وهكذا هي أيضاً بلحاظ الموروث التاريخي. وفي العلاقة بمجال الثقافة فإننا نملك تاريخاً ثقافياً حافلاً. وإن الجغرافيا الثقافية الفعلية، رغم حضورها الممتاز في الثقافة العامة في أعماق ومستويات جيدة، تواجه تحديات كبيرة من جانب العقلانية الحديثة، التي دخلت إلى جانب الثقافة والحضارة الغربية. والسبب الرئيسي لهذه التحديات أن عقلانيتنا الحوزوية لم تتوفر لها فرصة الحوار. وقد أثرت العقلانية الحديثة تحت ظل قدرتها العسكرية والسياسية والاقتصادية على ثقافتنا. وبعبارة أخرى: إن إحدى خصائص الحداثة أنها لم تتحاور على الإطلاق مع الفضاءات الخارجية حواراً نظرياً عميقاً، وكانت معرفتها بالخارج تتبع دائماً من دواعٍ اقتصادية وسياسية، وكان ارتكازها على القدرة العسكرية، وكانت الحضارات في كثير من الأوقات عندما يدخل أفرادها إلى البلدان الأخرى فإنهم يأخذون حق بعد المسافة عن مراكز بلدانهم، وإذا فرض أنهم ذهبوا إلى أماكن يختلف طقسها عن محل سكناهم فمن البديهي أنهم كانوا يأخذون حق رداءة الطقس. وذكرت لكم ذلك لتعلموا أن دراسة الثقافات غير الغربية بالنسبة للمفكرين في العالم الحديث تعتبر دراسة للثقافات القديمة. ولا يرى علماؤهم الذين كانوا يدرسون تلك الحقول أنها علم اجتماع، بل كانوا يطلقون عليها اسم (علم الأقوام)؛ لأنهم يعتبرون علم الأقوام يختص بالعلم الذي يدرس في البلدان المتقدمة والحديثة. وبعبارة أخرى: فقد كان لعلم الأقوام تعريفان: **الأول**: دراسة أقوام ما قبل التاريخ، يعني البلدان التي لم تنتقل حتى الآن إلى طور التقدم والعقلانية، وبقيت متأخرة في الجوانب الصناعية؛ **الثاني**: علم الأقوام بلحاظ جغرافي، وهو دارسة البلدان غير الغربية. ويعكس هذان التعريفان علمين في الحقيقة. وبذلك يطرأ على الباحث الشك في تعريف علم الأقوام. وإحدى خصائص العالم المعاصر أن هذه المجتمعات تمثل البقايا التاريخية المتأخِّرة. ويمكن القول في الحقيقة: إن علم الأقوام يُعرِّف بأنه دراسة البلدان المتأخِّرة، وغير المتطورة، من دون أن يسمع لتلك البلدان بحق الحوار، وإنما يجعلونها موضوعاً لمطالعاتهم، يعني يعتبرون معرفة تلك الثقافات موضوعاً للعلم، وهذا هو الجوّ الغالب على الاستشراق والمستشرقين. الجو الغالب

على الاستشراق وعلم الأقوام أن المفكِّرين في الغرب لا يشعرون بالحاجة إلى التحاور مع الثقافات والحضارات الأخرى، وكان دخول الثقافات الحديثة إلى البلدان غير الغربية، ومنها: مجتمعنا الإيراني، بهذا التوجه، أي إن الذين كانوا يجلبون تلك الأفكار إلى الداخل لم يأتوا بها للمباحثة والحوار. وفي العلاقات الاقتصادية والسياسية كانت الدوافع الاقتصادية هي الأصل، والتي ولّدت نوعاً من الإعجاب بهذه المسألة.

هل طرأ تغيير على التعامل مع العقلانية الحديثة؟

في رأيي فإن القطيعة لا زالت قائمة، وإنْ طرأ عليها نوعٌ من الشدة والضعف، إلاّ أنّ التوجه العام لم يتغير بصورة أساسية. فالأفراد الذين ذهبوا من بلدنا نحو المجتمع الحديث وجدوا العقلانية معطَّلة في باطنها. وقد دخلوا لفهم العقلانية في الغرب مع أفق التكنولوجيا، لكنهم يذعنون بعدم وجود عقلانية في طيّاتها العميقة. ولا زال عدم الانتباه إلى هوية العقلانية الحديثة في الغرب، وارتباطها بالمستويات التالية حتى التكنولوجيا، حاضرةً بصورة واسعة بين مدرائنا العلميين والثقافيين، الذين نشأوا في أجواء التعاليم الحديثة. وأحد شواهد ذلك تغيير اسم وزارة التعليم العالي إلى وزارة العلوم والأبحاث والتكنولوجيا، أي إنهم حذفوا «الثقافة» منها. والمقصود بالأبحاث هنا الأبحاث التي هي من صنف التكنولوجيا، الأمر الذي كان في تاريخنا المعاصر، وحدث بعد عقدين من الثورة الإسلامية. ويمكن ملاحظة ذلك في الأبعاد العميقة للتعليم العالي، يعني في الأبحاث ومراكز الأبحاث. وبعبارة أخرى: إن عدم الالتفات إلى المستويات النظرية للمعرفة الحديثة في الأبعاد البحثية موجود لدينا بجدية، وقد كان أحد المدراء لمركز بحثي قد سخر في مقابلة له في أمريكا من عدم الاهتمام النظري والعميق بالأبعاد العقلانية لمجتمعنا، وقال: إن غير الإلهيات لا يُعدّ علماً في إيران، أي إنه اشتكى من تلك الظاهرة بنوع من التهويل، وهو في الحقيقة قد سخر هناك بمسألة نعترض عليها نحن هنا.

هذا هو الجو الغالب والموجود حالياً. وهذا التوجه موجود عند الذين يتصدون لإدارة المراكز العلمية في مجتمعنا، ولا يختص بفترة معينة (دار الفنون). فنحن قد أدخلنا المستويات العملية للعلم الحديث، لكن بعد عقد العشرينات، حيث قصدنا جلب علومهم الإنسانية، أي لاحظنا تلك العلوم بنظرة تكنولوجية وتخصصية. وبعبارة أخرى: إننا لاحظنا علم النفس وعلم الاجتماع والعلوم الاجتماعية التي عندهم بنظرة عملية. ودخلت

أبحاثهم الفلسفية متأخِّرة جداً، وكلما تترجم أبحاث فإنها تقع في العادة إلى جنب النشاطات السياسية. فكانت أول موجة فلسفية جدّية قد دخلت وانتشرت من قبل حزب تودة، حيث دخل هيغل والماركسية بملامح فلسفية لمستويات العلوم الإنسانية وبأبعاد فلسفية. وقد جاءت النظريات الماركسية أيضاً بجذّابيتها السياسية، إلاّ أن صورتها الأكاديمية بدأت بعد خمسين سنة من المواجهة مع العالم الحديث بترجمة مقالٍ في المنهج لديكارت من قبل «فروغي». واعتبر ذلك الكتاب مع مقدمته وملحقاته، والذي طبع بعنوان «سير الحكمة في أوروبا»، وإلى حدود أربعة وخمسة عقود، أول وآخر مرجع لتاريخ الفلسفة عندنا. وفي العقدين الأخيرين بدأت نشاطات واسعة. والنتيجة أن العالم الحديث لم يدخل بهويته والسؤال عن ماهيته، وإنما أثبت حضوره عن طريق اللوازم السياسية والاقتصادية والعسكرية، وعدم وجود الفرصة الكافية للحوار في ثقافتنا بلحاظ عقلاني. ومن جهة أخرى فإن أفراداً منا على مستوى المدراء واجهوا الغرب، ولاحظوا توجهاتهم، فوقعوا في التغرب والتجديد، بحيث تصوَّروا أنه لابد للجميع من السير نحو التجديد بنموذجه الغربي.

يقول بعض الأفراد من الأجيال الأخيرة لهذا الاتجاه: إنه يجب أن يكون عمق عقلانيتنا حديثاً. وإن العقلانية غير ممكنة في العالم الإسلامي بوجود الثقافة الدينية والوحيانية. وهذا المقدار الموجود من عقلانيتنا إنما هو بسبب سطوع أو انعكاس الثقافة الغربية في القرنين الثالث والرابع. والعقلانية اليوم في بعض مستوياتها آيلة للزوال. وبعبارة أخرى: إن هؤلاء الذين ينظرون إلى العلم نظرة تكنولوجية يعتقدون أن العلوم العملية نشأت في ضوء عقلانية علمانية حديثة، بحيث انفصلت عن العقلانية الدينية والتاريخية.

الفلاسفة الإسلاميين والعقلانية المحدثة

❁ لماذا لا نشاهد رد الفعل المناسب من الفلاسفة الإسلاميين في مقابل العقلانية الحديثة؟

۞ لقد كان مفكِّرونا وفلاسفتنا وفقهاؤنا يرون إبعادهم عن الساحة، وانحسروا إلى هامش النظام التعليمي الحديث عندما دخل النظام العلمي الحديث الذي جعل كافة العقلانية التاريخية على هامش النظام التعليمي الحديث، إلا أن بقية النظام كان بشكل

حديث، ولم يلحظ أيّ تعامل بين تلك المجموعة وبين النظام التعليمي. ولابد من معرفة المسؤول عن ذلك؟ وفي أولى المواجهات كان مفكّرونا قد صوّروا مستويات مختلفة عند المواجهة مع العقلانية الحديثة، وفي المستويات المعيارية والقيمية كان الفقه يتدخل بلغة النفي والإثبات، أي إنه كان يعين أن هذا حرام أو حلال، وفي مستوى أعمق تدخّل الكلام والفلسفة، ولم يكن هناك حوار من الجانب الآخر. ولا شك أننا لم نتعامل بجدية أيضاً. أما ما هي الأسباب الاجتماعية لذلك؟ وما هي العوامل والعناصر المؤثرة؟ فهذا ما يجب دراسته. ونجد أن «بدائع الحكم»، لآقا علي الحكيم ـ قبل المشروطة ـ، كان أول مواجهة عميقة بين هاتين العقلانيتين. برزت عقلانيتنا في هذه المواجهة الثقافية والحضارية كنهضة اجتماعية عظيمة للتعامل المؤثر بصفتها حركة تنشد العدالة. ولو عملت تلك المجموعة مع بعضها بشكل حركة تنشد العدالة. ولو عملت تلك المجموعة مع بعضها بشكل حركة تنشد العدالة لنشطت مستويات هذه العقلانية، ولو بدأت المستويات الفلسفية والكلامية حواراً بذلك التنسيق لشاهدنا حركة حية ومؤثرة في المشروطة. لقد خسرت العقلانية المعيارية على مستوى الإدارة الاجتماعية في الثورة المشروطة، وشعر فردٌ مؤثّر، كالميرزا النائيني، الذي قل نظيره في التنظير ـ رغم طاقته الكبيرة في فترة الشباب ـ، بنوع من الإحباط. وانحصر مركز تلك العقلانية في النجف بالحوار الداخلي، إلا أنه وبنشاط داخلي قلّ نظيره بقي أيضاً بعيداً عن الثقافة والمسائل الاجتماعية، وإن شوهدت حوارات كثيرة في أصول الفقه أيام الميرزا النائيني، وضياء الدين العراقي، ومحمد حسين الأصفهاني، إلا أن العقلانية بقيت دون اتصال مع المحيط الخارجي، وكانت مؤثّرة في مجال الحياة الخاصة. وفقدت الأبعاد الفلسفية والكلامية والعرفانية فرصتها في الحوار بلحاظ الإدارة الاجتماعية، وإن كانت متوفرة على قدرات فائقة، حتى أن الذخائر العلمية لتلك الفترة لا زالت فعّالة ومؤثّرة. وقد استطاع أساتذة الإمام الخميني: العارف الشاه آبادي، والعلامة رفيعي القزويني، في الظروف الملائمة في ذلك الوقت أن يقدموا واحدة من أنضج الحوزات العقلية في العالم الإسلامي. وكانت في كلٍّ منها قابلية للحوار العميق. وأنا أشير هنا إلى بعضهم. وتندرج بعض هذه العلوم في مجموعة (المعقول والمنقول)، وأخرى انحسرت جانباً؛ لتحريمها، ونوقشت خارج النظام العلمي. كان العلم الحديث، وحتى العقد الثاني من القرن العشرين، يعني إلى نهاية فترة رضاخان، مكرِّساً للسيطرة

العسكرية والسياسية على هذه العقلانية؛ لأن الكثير من المسائل الاجتماعية قد أفحمتهم. ومن العقد الثالث فما بعد دخلت الفلسفة الحديثة وهاجمت العقلانية الدينية في شكلها الكلامي والفلسفي. وكانت الشيوعية أول أنماط العقلانية الحديثة التي صارعت ـ إلى جانب بعدها السياسي ـ من سواحل بحر قزوين (الخزر) إلى شوارع طهران.

وقد دخلت تلك الفلسفة؛ بمساندة وأدوات سياسية، ميدان الحوار في مجال العقلانية الفلسفية والكلامية. وبدلاً من قيام الطبقة العلمية في مجتمعنا برصد هذه العقلانية على أعلى المستويات فقد أدخلت العلم الحديث بعد عدة ترجمات إلى ثقافة مجتمعنا في ما وراء التكنولوجيا والاقتصاد والسياسة والقدرة العسكرية. وكان هناك اتجاه في قم لمناقشة وحوار يتابع في هذا المستوى. وشيئاً فشيئاً، وبعد الشهر السادس سنة ١٣٢٠هـ ش [١٩٤١م] حاصرت قم دروسهم الرسمية أيضاً ضمن تلك المجموعة التي طرحت جانباً تحت عنوان المعقول والمنقول. يقول الإمام الخميني حول تلك الفترة: كنّا نذهب قبل طلوع الشمس للمطالعة إلى بساتين سالارية، ثم نرجع، يعني أن هكذا دروس كانت موجودة في الحوزة، ثم بعد مجيء السيد البروجردي حصلت فسحة، بحيث استطاع من خلال قنوات الارتباط التي يملكها مع الثقافة العامة أن يحفظ قدرته، ويتمكن من إيجاد غطاء في تلك الأجواء، وعلى هامش الفقه تطرح العقلانية المعيارية والارتباطية للإسلام، وفي مستويات أخرى لهذه العقلانية، أي الفلسفة والكلام، يُجاب عن الإشكالات. وكان من ثمار تلك المرحلة أصول الفلسفة والمذهب الواقعي. وقد كتب تفسير الميزان في هذه الأجواء أيضاً. وتشاهد اليوم حضوراً لا بأس به من هذه العقلانية في الإجابة عن المسائل الاعتقادية في تفسير الميزان. وهذه علامة لتعايش العقل والوحي في هذه الثقافة، أي إنه أوجد وصاغ الكثير من هذه الأجوبة.

حوار العقلانيات في المجتمع الإيراني

❁ هل هناك حوار وتفاعل بين العقلانية الإسلامية ـ الحوزوية والتيارات الفكرية الأخرى في المجتمع الإيراني؟

❁ بالرغم من النهضة في الواقع الثقافي فإن الجزء المهمَّش من المعرفة والعلم الحديث في إيران لم يفتح باب الحوار. وقد عكسوا العقلانية الحديثة المتدنية بمراتب،

إلا أن أصحابها لم يدخلوا في الحوار. عندما دوّن أصول الفلسفة لم يشرع أي من الماركسيين ومفكّري الماركسية وغيرهم في أيّ حوار مع ذلك الكتاب، ولمدّة خمسة عقود. لم تكن جهود العلامة الطباطبائي جهود فرد واحد، بل كان العلامة الطباطبائي هو العارف الشاه آبادي، والعلامة رفيعي القزويني، والحكيم إلهي قمشه إي، والفاضل التوني، مع ميزة أنه دخل هذا المعترك. وقد كان في الحقيقة اللسان الناطق باسم تلك الثقافة والحضارة في المواجهة والحوار. وقد عقد الكثير من الجلسات واللقاءات في هذا المضمار. وقد قال أحد الذين يعتبرون من علمائهم ومتنوريهم للعلامة الطباطبائي: إن حكومة الشاه تشعر بالخطر من هذه اللقاءات، وأمروا بوجوب إلغائها. وعندما سمع العلامة الطباطبائي ذلك الكلام تأثّر جداً، وقال: إننا لا نمارس أيّ نشاط سياسي، فلماذا نعطّل الجلسة؟! يقول ذلك الشخص: إن العلامة تأثّر جداً، وشعرت من كلامه أن أبحاثاً تجلب من الجانب الآخر، وتطرح في هذه اللقاءات بهدف الحوار. ويتحدث عن تواضع العلامة، وتأكيده أنه لغرض الإجابة لابد من الذهاب وسماع تلك المسائل. وكان العلامة الطباطبائي بنفسه يشترك في تلك اللقاءات المختلفة، ويستمع لكلامهم، ويجيب عنها بعقلانية. وكانت ثمرة تلك الجهود كتب: «الشيعة في الإسلام»، «الميزان في تفسير القرآن»، «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي»، وغيرها. وكان تأليف «الميزان» في تلك البرهة التاريخية للإجابة عن أسئلة العصر من وجهة نظر القرآن يعني أنه يسمع السؤال من العالم المعاصر، ويجيب عنه من منظار قرآني. وللأسف فإننا لا نلاحظ الحوار الجدي من الطرف الآخر. وقد كنتُ ذكرتُ تلك المعضلة بنحوٍ ما في مقدمة كتاب «شريعت در آيينه معرفت» [الشريعة في مرآة المعرفة]. وتوجد مثل هذه المسألة في دروس العقد الأخير أيضاً. فعندما ظهرت تيارات حديثة لمفاهيم تاريخية وحضارية أجاب عنها الشيخ جوادي آملي في نفس الوقت. وكان الأخذ والرد في الأجوبة يزيد من غناها، وهو في الحقيقة يجيب عن تلك المسائل بلغة الحكمة الصورائية برؤية جديدة. أما الذين أطلقوا تلك الكلمات فلم يجلسوا للتحاور مع ذلك الكتاب. ومن الواضح أن دخول الأفكار يقع على هامش المماحكات السياسية. ولهواجس الكثيرين جذور سياسية، ولو كان غير ذلك للزم أن تكون الهواجس في الدرجة الأولى نظرية وعقلية، ولا ينظر إليها بمنظاره السياسي. وعلى أية حال فالعقلانية الإسلامية في الحوزات العلمية تواجه منافساً حقيقياً، بحيث إن هذا

المنافس لا يواجه من موضع عقلاني، وإنما يستعين في الغالب باللوازم الثقافية والتاريخية في تلك المواجهة. والسبيل الجدي هو وجوب إزالة ذلك الحجاب، وأن تأتي العقلانية الحديثة بذاتها وهويتها، كي تتوفر فرصة الحوار. وأتوقّع أن تؤدي تلك المسألة إلى نهضة حقيقية في العقلانية الإسلامية.

خطوات باتجاه العلاقة بين العقلانية الإسلامية والغربية

وأخيراً... ما الذي يجب فعله لفتح باب الحوار بين العقلانية الإسلامية الحوزوية والعقلانية الحديثة من جهة، والتيارات المعرفية في بلدنا من جهة أخرى؟

أشعر أن الحوزة العلمية فهمت تلك النقطة، فلذلك تتابع هذا المشروع. ولا خوف في الحوزة العلمية أن تدخل مباشرة معترك الأفكار الحديثة. ولابد من دفع حجاب اللغة، ونقل النصوص التقليدية إلى الحوار النظري العميق. إلا أن العقلانية الإسلامية تعاني كماً وكيفاً بلحاظ القابلية. ولأجل الدخول في هذا المجال لابد من إيجاد القابلية المناسبة. الحوزات العلمية جزء من هذه الثقافة والتاريخ والحضارة.

والتاريخ والحضارة الإسلامية في مواجهة مع التاريخ والحضارة الحديثة التي نشطت الآن بشكل سياسي. فلأجل ذلك لابد من الاستثمار، يعني لابد من توجيه الاستعدادات الإنسانية إلى هذا الجانب. ولا يمكن أن نوجِّه الاستعدادات العليا في المجتمع إلى الأولمبيات العلمية خارج البلد، وإلى العلوم العملية الحديثة، ثم ننتظر أن تحل المسائل النظرية العميقة بسهولة. إن الوصول بهذه الأبعاد النظرية إلى الفعلية وتنشيطها بحاجة إلى ثروات إنسانية واقتصادية وسياسية وثقافية. وإذا لم تكن الحركة الثقافية والسياسات الثقافية نحو تلك المسألة؛ نظراً لكون الحجم الأساسي للنظام التعليمي يقع على هامش النظام الجديد، فإنه سيتسلط على الإمكانات الاقتصادية الإنسانية للمجتمع. ولابد من إيجاد تلك الفرصة على المستوى الثقافي، ويحصل التعامل اللازم مع تلك المسألة. وليس من الصحيح أن تغطّى الإدارة التعليمية والقابليات للتعليم الحديث، وتبقى الاستعدادات الشخصية والدوافع الفردية للمجال الحوزوي والديني. إذا كانت إدارة القابليات والاستعدادات الموجودة نحو الثقافة الحديثة، بحيث إن القابليات الفردية فقط تنشط في مجال الحوار، فإنها ستواجه أضراراً جدية. ولذا يجب حتماً الاهتمام بالطاقات الإنسانية.

المقاومة في شعر الجزائر الحديث

أ.د. محمد علي آذرشب (*)

مقدمة

يتبادر إلى الذهن من كلمة «المقاومة» عادة أنها حمل السلاح، والكفاح المسلح؛ دفاعاً عن الكرامة. لكنّ المقاومة لها معنى أوسع من ذلك. إنها سريان روح الحياة في الأمة. والجسد الحي بطبيعته مقاوم، يقاوم كل ما يتنافى مع هذه الحياة، ومع مظاهر الحياة الإنسانية من نموّ وتكامل وتطوّر واستقلال وهوية.

وفي الجزائر ـ كما في سائر أرجاء العالم الإسلامي بعد عصر الغزو الاستعماري ـ تجمّعت عوامل كثيرة للقضاء على كل ما يمتّ إلى حياة الأمة بصلة. فقد تعرّضت لتدمير ثقافي استهدف شخصية الإنسان الجزائري وهويته وكرامته على يد الاستعمار الفرنسي. وكانت الخطة التدميرية واسعة مدروسة مدعومة بالأسلحة والجيوش والبطش والتطميع والتحميق والخداع والمكر، لكنّها واجهت ما يقاوم هذا التدمير وهذه الإماتة. وانتصرت المقاومة بفضل الوعي الجديد الذي جمع بين الأصالة والمعاصرة.

إذاً حرب التحرير في الجزائر لم تكن سوى مظهر من مظاهر المقاومة، وإفراز لمقاومة ثقافية انبثقت من إيمان الإنسان الجزائري بحقّه في الحياة الحرّة الكريمة، وهو إيمان يستمد جذوره من الدين المبين.

مظاهر الهدم الثقافي الاستعماري

١ ـ الإذلال

إن أهم مقومات الحياة الإنسانية هي العزّة. وهي وراء كل حركة تكاملية في التاريخ. كما ذهب إلى ذلك أفلاطون، وسماها «الثيموس». وتبنّى ذلك هيغل في تفسيره

(*) أستاذ جامعي، وعضو الهيئة العلمية في جامعة طهران. من أبرز الناشطين في مجال التقارب المذهبي والقومي. عضو الهيئة الاستشارية لمجلة «نصوص معاصرة».

للتاريخ. وأقام عليها فوكوياما فكرته في «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»[١]. ولذلك فإن كل المصلحين في التاريخ اتجهوا إلى غرس العزّة في نفوس شعوبهم والدفاع عنها.

ومن الطبيعي أن تتّجه قوى إماتة الشعوب وإبادتها إلى عملية الإذلال والاستخفاف بقيمة الناس. فقد مارس ذلك فرعون: ﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ﴾، ويمارس ذلك كل فراعنة التاريخ والمعاصرين. وقد مارس الاستعمار الفرنسي في الجزائر هذه العملية بشكل واسع. ومن صور الإذلال: الاستهانة بالقدرات الذاتية. وهو محور هام من المحاور التي ركزت عليها الخطة الاستعمارية الأوروبية في تعاملها مع الشرق المستعمَر. والنص التالي فيه أكثر من دلالة، فهو **أولاً**: يستهين بالقدرات الذاتية للعربي، ثم هو أيضاً يحاول إثارة تعصّب عرقي بين العرب والإيرانيين، زاعماً أن الإنتاج الحضاري في الأندلس فارسيٌّ وليس عربيّاً، بينما هو إنتاج حضاري إسلامي، شاركت فيه كل قوميات الدائرة الحضارية الإسلامية. ولهذا النص نظائر كثيرة تحوك على نفس المنوال. يقول راوول برغو (Raoul Bergot): «العربي لا ينتمي إلى الشعوب النبيهة، وما توصل يوماً إلى تكوين مدنية خاصة به. فقصر الحمراء بروائعه ليس إنجازاً عربيّاً؛ لأن العرب لا يسكنون إلا في خيمة أو في كوخ، وإن حضارة الأندلس التي تنسب إليهم هي حضارة فارسية. وما إن انتصر الإسلام على الزرادشتية حتى انحطت بلاد فارس. والكاتب نفسه هو من القائلين: إن العربي في الجزائر غاز، مهدم، متوحش، يستحق احتقار كل متحضر. وأما البدوي فهو في نظره أشد عنفاً وشراسة؛ لانتمائه إلى شعب همجي الطباع، هدام لكل حضارة ينزل فيها أو يتفاعل معها. فقد قضى على صروح الحضارة الرومانية وكل ما حقّقته للرقي البشري. ولذلك فكل من يفكّر بالاندماج لا يتعدى نطاق الأحلام الطوباوية»[٢].

وبشأن الجزائري بالذات فهو في رأي المستعمر: «متخلف وخامل»، وهو «لا يعرف إلا السيف، ولا ينحني إلاّ أمامه، ويدرك أننا أذكى منه، فلنظهر له أننا الأقوى، فيطيعنا»[٣].

٢ـ إبادة الإرث الثقافي

يمثل الإرث الثقافي، من تراث مخطوط ومن ذاكرة تاريخية وعادات وتقاليد وطنية، جانباً من هوية الشعب. ومن أجل إنزال ضربة بهذه الهوية عمد المستعمر الفرنسي إلى نهب المخطوطات العربية في الجزائر وإتلاف بعضها. والوثائق الدالة على ممارسة

الفرنسيين لذلك كثيرة، منها: شهادة موريس فاغنر (Maurice wagner)، الرحالة الألماني، الذي أقام في الجزائر مدة طويلة بعد احتلالها بستّ سنوات، وقال في كتابه «رحلات في ولايات الجزائر»: «جنود فرنسا قد أتلفوا عدداً كبيراً من المخطوطات النفيسة التي عثروا عليها في دار ابن عيسى بقسنطينة. وتساءل: لماذا يحرم الجزائريون من هذه المخطوطات التي تزودهم بالمعرفة؟ ثم ذكر أن كتب الشاعر الألماني شيلر قد لاقت المصير نفسه على يد الفرنسيين المحاربين»(٤).

وثمة وثيقة على غاية من الأهمية تبين محاولات المستعمر لطمس الذاكرة التاريخية لشعب الجزائر. فالكتب الدراسية التي دوّنوها عن الجزائر تذكر أن تاريخ هذا البلد يبدأ من سنة ١٨٣٠م! وتحاول أن تفصل الجزائر عن الدائرة الحضارية العربية الإسلامية، وعن انتمائه إلى المغرب العربي. ولذلك تصدّى عالم مغربي هو عبدالله كنون لهذه المحاولات، فألف كتاباً تحت عنوان: «النبوغ المغربي»، محاولاً فيه إعادة الثقة والشعور بالانتماء إلى الجزائريين، لكن السلطات الفرنسية صادرته سنة ١٩٣٨م. وعلى أثر ذلك كتب محمد مكي الناصري في جريدة الوحدة المغربية مقالاً جاء فيه: «إنه كتاب أدب يعتز بالإسلام والعربية، ولكن فرنسا، حبيبة الإسلام وصديقة العرب ومربية الشرق، كما تقول ويقول دعاتها المناحيس، ضاق صدرها وانكشف سرها وافتضح أمرها، وأصبحت لا تطيق أن ترى للمغاربة وجوداً حتى في صفحات التاريخ، وفي زوايا الماضي البعيد. وسياساتها اليوم تعمل ما في المستطاع لقطع صلة المغاربة بماضيهم نهائياً، حتى لا يعرف المغربي المستعبد البائس أن له أجداداً أعزاء علماء، وحتى يؤمن إيماناً حازماً بضعفه وحقارته. وما دامت فرنسا ترمي إلى هذا الغرض فلن يسعها مطلقاً أن تسمح برواج كتاب «النبوغ المغربي»؛ لأن معنى ذلك، في منطق السياسة الفرنسية، أن المغرب الأقصى سيواصل سيره الروحي والفكري ضمن دائرة العروبة والإسلام، تلك العملية التي تركت الفرنسيين سكارى حيارى، وهذا يعرقل عملية التجنس والإدماج والتفرنس. يا فرنسا، منعتِ كتاباً، وضيّعتِ على المغاربة لذة مطالعته، كما ضيّعتِ على المؤلّف ثمرة جهاده الفكري، وألحقتِ به خسارة مادية، ولكنكِ أقمتِ الحجة للعالم الإسلامي أجمع مرة أخرى على أنكِ أعلنت حرباً صليبية شعواء ضد العروبة والإسلام»(٥).

٣ـ استهداف التعليم

كان التعليم في الجزائر يجري غالباً في المساجد والزوايا على يد العلماء. ورأى المستعمر الفرنسي أن هذا التعليم يركز الهوية ويرسّخ الشخصية في نفس الجزائري، فراح يغلق المدارس الواحدة بعد الأخرى، حتى لم يبقَ في الجزائر سنة ١٨٩٠م سوى ثلاث مدارس، وتخرَّج منها في نفس السنة ١٤ تلميذاً فقط.

واعترف أحد الفرنسيين بهذا التخريب التعليمي، فقال: «إن فرنسا قد جعلت مستوى تعليم المواطنين أدنى بكثير من المستوى الذي كان قائماً قبل الاحتلال»(٦).

وضيّق المستعمر على العلماء، وزجهم في السجون عند محاولتهم فتح مدارس عربية، حتى في الصحراء الجزائرية.

٤ـ استهداف اللغة العربية

إن أبشع حرب ثقافية شنها الفرنسيون في الجزائر هي محاربة اللغة العربية. ولم يشنوا هذه الحرب على العربية باعتبارها لغة قومية فقط، بل باعتبارها لغة حضارية تشدّ الجزائر بدائرة الحضارة الإسلامية وبماضيها وتراثها الحضاري.

زار الشاعر المصري أحمد شوقي سنة ١٨٩٣م الجزائر، وعاد إلى القاهرة ليقول: «ولا عيب فيها (أي الجزائر)، غير أنها قد مسخت مسخاً. فقد عهدتُ مسّاح الأحذية يستنكف النطق بالعربية. وإذا خاطبته بها لا يجيبك إلا بالفرنسية»(٧).

ولما زار أحد الصحافيين المصريين الجزائر سنة ١٩٠١م راعه وضعها العلمي، وتقهقر اللغة العربية الفصحى فيها، فقال: «هُجرت ربوع العلم، وخرجت دور الكتب، وصارت الديار مرتعاً للجهل والجهلاء، وكادت تُدرس معالم اللغة العربية الفصحى، وتطرقت إلى اللغة العامية الكلمات الأجنبية، بل أصبحت اللغة الفرنساوية هي لغة التخاطب في العواصم، مثل: وهران، والجزائر، وقسنطينة، وعنابة، وغيرها»، ثم قال: «إن حالة التعليم في القطر الجزائري سيئة جداً. ولو استمر الحال على هذا المنوال لحلت اللغة الفرنسية محل العربية في جميع المعاملات، بل ربما تندرس العربية بالمرة مع مضي الزمن، فلا الحكومة تسعى في حفظها، ولا تدع الأهالي يؤلفون الجمعيات لفتح المدارس»(٨).

٥ـ إثارة النعرات القومية

في الجزائر قوميتان، عاشتا في كنف الإسلام متآخيتين متلاحمتين، هما: البربر؛ والعرب. ويسمى البربر أيضاً «الأمازيغ» أو «الأمازيق».

حاول الاستعمار الفرنسي أن يصوّر العرب في الجزائر أنهم طارئون على سكان البلاد الأصليين (ويقصد البربر)، وبذلك يفصل بينهما. ثم حاول أيضاً انتزاع البربر من الإسلام؛ ليضمهم إلى فرنسا. ثم حاولوا تقوية اللغة البربرية وإحياءها بالكتابة والنشر. واشترك المستشرقون في هذه العملية، حين راحوا يبحثون في أصول البربر، ويرجعونها إلى أصول أوروبية.

ومن محاولات الفرنسيين أنهم أقدموا على كتابة اللهجات البربرية. كما ألفوا في تاريخ آداب اللغة البربرية بحروف لاتينية. هذا فضلاً عن محاولة إبعاد البربر عن اللغة العربية، ثم عن اللغة البربرية نفسها؛ لفَرْنَسَة بلاد القبائل نهائياً.

٦ـ محاربة المساجد

باسم فصل الدين عن الدولة، أو العَلمانية، أو اللائيكية، عمدت فرنسا إلى التعدي على حرمة المساجد في الجزائر، حتى قال الشاعر الجزائري محمد العبد آل خليفة (١٩٠٤ـ١٩٧٩م) يخاطب فرنسا:

عهدناك قُدماً دولة لائكية فكيف حرمت المسلمين المساجدا[٩]

وعين المحتلون مسؤولاً فرنسياً لإدارة المساجد والإشراف على الوظائف الدينية!! ثم ابتلعوا أوقاف المسلمين.

يقول محمد البشير الإبراهيمي في ذلك: «وفصل الدين عن الحكومة مبدأ جمهوري فرنسي، ولكنه من أكذب المبادئ بالنسبة إلى دين الإسلام في الجزائر. فما زالت الإدارة الجزائرية في جميع عهودها متمسكة بما أورثها الاستعمار من مساجدنا أكثر وأشد من تمسك المتدين بدينه، ولا تبالي بحقوق طبيعية ولا بمبادئ جمهورية ولا بمفارقات دينية ولا بعواطف إنسانية. ولا سبب لهذا إلا الإمعان في التسلط والاحتكار، واستضعاف المسلمين واحتقارهم»[١٠].

٧ـ تشجيع التحجر الفكري

عمل الاستعمار الفرنسي على تشجيع كل ظاهرة تبعد الإسلام عن الحياة. ووجد في بعض رجال الطرق الصوفية خير معين له على تحقيق هذا الهدف.

نهضت الطرق الصوفية في المغرب العربي بدور هام في نشر الإسلام والمحافظة على التعاليم الإسلامية والتمسك بالقرآن والسنّة ومحاربة الاستعمار والاحتلال، لكنّ بعض رجالها عمد، مدفوعاً بأطماع شخصية وحوافز أنانية وأفكار بالية، إلى نشر ثقافة التحجّر والرجعية، فأعانوا المحتلين وساندوهم عن طريق نشر أفكار الجبر والتخدير الديني والاستسلام. ورفع بعض شيوخ الطرق الصوفية شعار: «اعتقد ولا تنتقد»، أي اكتف بالإيمان واخضع واستسلم. وراح بعضهم يوزع كتب السحر التي تتنبأ ببقاء فرنسا في الجزائر!![11].

٨ـ التنصير

كانت الإرساليات التبشيرية لتنصير الجزائريين من أبرز ظواهر الاحتلال الفرنسي. ولم يكن الدافع في ذلك دينياً بقدر ما كان حضارياً، أي إن الهدف كان محاربة الإسلام باعتباره مشروعاً حضارياً يصدّ توغّل المشروع الحضاري الغربي في العالم الإسلامي. ولذلك كرر قادة الاحتلال الفرنسي بأنهم سيحتلون الجزائر: «لفائدة المسيحية جميعاً»، وأنهم سينتهزون الفرصة «لنشر المدنية بين السكان الأصليين وتنصيرهم..»[12].

إنّ أبرز وجه في حملة تنصير الجزائر الكاردينال لافيجري (١٨٢٨ـ١٨٩٢م) «Charles Martial Lavigerie»، وهو مؤسس رهبانية الآباء البيض في أفريقيا الشمالية والوسطى، وكانوا أمتن دعامة للوجود الفرنسي بين القبائل البربرية. وكانت محاولات التبشير أكثر نشاطاً بين البربر.

أنشأ الآباء البيض الأديرة والمياتم والمدارس المهنية، وأسسوا جمعية الكشافة الكاثوليكية، واستملكوا الأراضي الشاسعة، وأقاموا فيها قرى بأسماء مسيحية.

مظاهر مقاومة الغزو الثقافي

لم تستطع عوامل الهدم الثقافي المذكورة أن تقضي على «حياة» الجزائريين. ومن

طبيعة الحياة أن تقاوم الغزو الخارجي. ومن مظاهر هذه المقاومة:

١ـ الثورات المسلحة

وعلى رأس هذه الثورات ثورة الأمير عبدالقادر الجزائري (١٨٠٨ـ١٨٨٣م). وقد بلغ ذروة قوته بين سنتي ١٨٣٨ و١٨٣٩م، وبسط سلطانه على نصف الجزائر، وبايعه الجزائريون، وأعلن في خطبة البيعة أن غايته القصوى «اتحاد الملة المحمدية والقيام بالشعائر الأحمدية»(١٣). واستمر جهاده خمس عشرة سنة، وقد انتهى باستسلامه أمام القوة العسكرية الفرنسية. ثم كانت ثورات الجمعيات الدينية، التي تواصلت حتى سنة ١٨٧٤م. وفي سنة ١٩٥٤م انطلقت حركة التحرير الكبرى بقيادة جبهة التحرير الوطني الجزائري، واستمرت الثورة رغم المناورات السياسية الفرنسية والقمع الوحشي، واتسع عملها السياسي وعملياتها الحربية، حتى اضطرت فرنسا إلى التراجع أمام الضغط الجزائري والعالمي، فأُعلن سنة ١٩٥٨م تشكيل الحكومة المؤقَّتة للجمهورية الجزائرية. وكان ذلك مقدمة لاستقلال الجزائر.

٢ـ النهضة الثقافية

وكان دورها أهمّ من الثورات المسلحة؛ لأن آثارها أعمق، وسبل محاربتها أصعب؛ ولأنها تستهدف المحور الأساس في التغيير وهو «الإنسان». وكل تغيير حقيقي يبدأ به.

نهض بالدور الأكبر في هذه النهضة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التي أسسها الشيخ عبدالحميد بن باديس سنة ١٩٣١م، ثم تولى رئاستها بعد وفاته سنة ١٩٤٠م الشيخ محمد البشير الإبراهيمي. وقد تأثّر أعضاء هذه الحركة بنهضة السيد جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده(١٤). واعتبرت في بادئ الأمر عملاً مرحلياً في التوعية والتعليم، ثم ما لبث أن أعلنت بعد مرحلة التأسيس أن مبادئ الإسلام تفرض هي أيضاً الاحتفاظ بالشخصية الجزائرية، ومن ثم الانفصال عن فرنسا. وخاطب ابن باديس شعب الجزائر مذكراً إياه بعروبته وإسلامه، فقال:

أشعب الجزائر روحي الفدا ... لما فيك من عزة عربية

بنيت على الدين أركانها ... فكانت سلاماً على البشرية

وتحول اتجاه جمعية العلماء، وبالتدريج، من الإصلاح القائل بالتعايش مع الغربيين إلى الرفض والتمهيد للثورة. فنقل عن لسان ابن باديس قوله سنة ١٩٤٠م: «لو وجدت عشرة من عقلاء الأمة الجزائرية يوافقونني على إعلان الثورة لأعلنتها»[١٥]. وكان يردد شعار ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾.

ودعمت جمعية العلماء دورَ العلماء، الذين اعتبرهم ابن باديس ورثة الأنبياء، وحاملي مشعل العلم والاصلاح[١٦].

وضع القانون الأساسي لجمعية العلماء البشير الإبراهيمي. وكان شعارها «الإسلام ديننا، والعروبة لغتنا، والجزائر وطننا»[١٧].

طالبت جمعية العلماء بتطوير التعليم. وكان من شعاراتها: «لا مسجد بلا تعليم، ولا إسلام بلا تعليم»[١٨]. فأنشأت خلال ثلاث سنوات مئة وخمسين مدرسة يتعلم فيها ما يقارب الخمسين ألف تلميذ. كما شيدت بمالها وبمساندة أفراد الشعب حوالي تسعين مسجداً في القرى الكبرى خلال سنة واحدة.

الشعر في ساحة المقاومة

اتضح مما سبق أنّ كل محاور الهدم الثقافي في الجزائر اتجهت إلى فصل الجزائريين عن دينهم وماضيهم الحضاري ودائرة الحضارة الإسلامية العربية. ومن هنا فإن المقاومة، سواء العسكرية منها أو الثقافية، اتجهت نحو توثيق صلة الجزائريين بالدين وبالحضارة الإسلامية تراثاً وانتماءً.

ومن الطبيعي أن يكون الشعر الجزائري المقاوم يتجه هذا الاتجاه الديني الحضاري، وأن يستنهض المشاعر لحركةٍ نحو الدفاع عن الهوية والشخصية والكرامة.

مكافحة البدع

تناول الشعر الجزائري بداية عوامل التخلّف في المجتمع الجزائري، ورأى أنها البدع التي انتشرت في الجزائر على يد بعض أصحاب الزوايا، وأنها الانحراف عن نهج الإسلام وتعاليمه. وأشهر قصيدة في هذا الموضوع هي «المنصفة»، للشاعر محمد المولود بن الموهوب (١٨٦٦-؟؟)، التي تصف واقع الجزائر في مطلع القرن العشرين. ومطلعها يدل على المرارة

التي أحس بها الشاعر من تخلف المجتمع. يقول:

صعود الأسفلين به دُهينا لأنا للمعارف ما هُدينا
رمت أمواج بحر اللَّهو منَّا أناساً للخمور ملازمينَا[١٩]

ويرى أن الابتعاد عن كتاب الله هو سبب كل شقاء:

نعم إنا شقينا إذ سُقينا كؤوس الجهل لكن ما رُوينا
ينادينا الكتاب لكل خير فهل كنا لذلك سامعينا؟!

ويرى أن الإسلام يتعارض مع الحالة الموجودة في بلاده من جهل وابتعاد عن المنافع الحقيقية للامة، فيقول:

ألا يا قوم ما الإسلام هذا ودين الله رب العالمينا
أتى الإسلام يأمرنا بعلم وسير في المنافع ما حيينا
وجمع بين دنيانا وأخرى تدبر قول خير المرسلينا

ثم برؤية حضارية يتحدث عن مراكز العلم في تاريخ الإسلام، وما استفادت أوروبا من علم المسلمين أثناء الحروب الصليبية:

سلوا عن علمهم بغداد شرقاً وقرطبة وأخذ الوافدينا
سلوا فاساً وقاهرة بخارى وبصرة، تبصروا الحق اليقينا
سلوا حرب الصليب فكم أفادت سواكم من علوم السالفينا

ونستطيع أن نصف هذه القصيدة بأنها رسمت المنهج الإصلاحي برؤية إسلامية. ولذلك حظيت باهتمام الدارسين، فشرحها الشيخ عبدالقادر الميجاوي بالتفصيل في كتابه: «اللمع في نظم البدع»[٢٠].

وبعد محمد المولود نلقى عمر بن قدور (١٨٨٦ ـ ١٩٣٠م)، الذي يتناول القضايا الاجتماعية وما يشوبها من الابتعاد عن الدين والاستهتار بأحكامه، يبعث كل ذلك في نغمة شجية، كما نرى في قصيدته «دمعة على الملة» يخاطب أمته بقوله:

أكيد الليالي بالسقوط دهاها أم المجد من سوء الفعال قلاها؟[٢١]

ثم يستعرض الأسباب التي أدت إلى هذا السقوط، ويرى أنها الابتعاد عن الشريعة،

ويدعو في الخاتمة إلى التمسك بقيم الإسلام وبصيانة عزة المسلمين، فيقول:

وفيكم كتاب الله لا زال ناطقاً   كما كان في عهد الهدى بحجاها
يناشدكم أن لا تكونوا أذلة   وكونوا أشدّاء ضد بغي عداها

ونرى بين شعراء الجزائر من يكرس همّه للاستيقاظ والاستنهاض والدعوة إلى التحرك، مثل: محمد سعيد الزهراوي (١٨٩٩ ـ ١٩٥٦م) في قصيدته تحت عنوان: «ويح الجزائر»:

ماكان لي من حاجة ومراد   إلا تيقظ أمتي وبلادي
هبت جميع الناس من نوم ولم   تزل الجزائر في لذيذ رقاد[٢٢]

ويظهر أن الحوادث التي مرّت على الجزائر ألهبت مشاعر هذا الشاعر، فراح يستغرب من عدم تأثر أبناء شعبه بهذه الهزات:

هذي الجزائر أيقظت   حتى الجماد فكان غير جماد
وأرى الجزائر في جمود لم يكن   يوماً بمعهود ولا معتاد
ما للجزائر لا تحرّك ساكناً   أفلم يكن أبناؤها بعبادِ؟

ومثله محمد بن أبي شنب (١٨٦٩ـ ١٩٢٩م) يقول في قصيدة تحت عنوان: «أفيقوا بني عمي»:

أفيقوا بني عمي برقي المشارف   وجدّوا وكدّوا باكتساب المعارفِ
فقد ذهب الأعلام والعلم بينكم   ولم يبق إلاّ كلّ غمر وخالف[٢٣]

ذكرنا أن الطرق الصوفية الجزائرية كان لها مواقف هامة في نشر العلم وحفظ الهوية ومقارعة المستعمر، لكن كثيراً منها أصيب بما أصيب به المجتمع عامة من جمود وانحطاط، بل أصبح بعضها عاملاً على التخلف وتثبيت أقدام المستعمر. ولذلك اتجه الإصلاحيون، ومعهم الشعر المقاوم، إلى التنديد بهذه الطرق ومكافحة ما تبثه من خرافات. ومن أهم القصائد في هذا المجال ما أنشده الطيب العقبي (١٨٨٩ـ ١٩٦٠م) تحت عنوان: «إلى الدين الخالص». ويبين الشاعر فيها ما يحسّه من مرارة التخلف، ويبدأها برثاء الدين، ويقول:

ماتـــت الســـنةُ في هـــذي الـــبلاد قُبِـــرَ العلـــمُ وســـاد الجهـــلُ ســـاد
وفشـــا داء اعتقـــاد باطـــل في ســـهول القطـــر طـــراً والنجـــاد
عَبَـــدَ الكـــلّ هـــواء شيخِـــهِ جـــدّه، ضلـــوا وظـــلّ الاعتقـــاد(٢٤)

الدعوة إلى الثورة

إذا كانت مكافحة عوامل الضعف والارتخاء والانحطاط تمثل المرحلة الأولى من شعر المقاومة في الجزائر فإن الدعوة إلى الثورة هو المرحلة التالية، التي يرى فيها الجزائري أنه قادر أن يحقق النصر على هذه العوامل بالكفاح ضد الاستعمار، وكأنه أدرك في هذه المرحلة أن المشكلة الأساسية تكمن في تحرر إرادته، وفي سيطرته على مقدراته.

يقول صالح خباشة (١٩٣٣-؟؟م)، مدافعاً عن فكرة أن الجزائر ينبغي أن تكون للجزائريين، لا لاستغلال الطامعين:

لم تـــزهُ جناتنـــا كـــي تنعمـــوا رغـــداً وننـــثني نحـــن لا جـــنيٌ ولا زَهَـــرُ
لم تجـــرِ أنهارنـــا بـــالخير دافقـــة لكـــي يعكّرَهـــا مســـتعمرٌ قَـــذِرُ
كـــلا ولا انفجـــرت صـــحراؤنا ذهبـــاً لكـــي يحـــوم عليهـــا الطامـــع الغفـــر(٢٥)

ويدعو صالح الخرفي (١٩٣٢ ـ ١٩٨٨م) في قصيدته «الله أكبر» إلى الجهاد، ويبثّ الأمل في النفوس بالنصر الحتمي:

قـــد جـــاء نصـــر الله يـــا ديغـــول أقصـــر فلـــيس يفيـــدك التـــدجيل
والـــواحد الـــرحمن جـــلّ جلالـــه بنجـــاح مـــن صـــدقوا الجهـــاد كفيـــل(٢٦)

ويستنهض محمد عيد النساء الجزائريات، فيقول على لسانهنّ:

صـــهرتنا الخطـــوب حتـــى ظهرنـــا بـــالبطولات في كفـــاح الأعـــادي
كـــم غـــدونا إلى جـــريح طـــريح فأســـونا جراحـــه بالضـــمادِ
وحنونـــا علـــى شـــهيد مجيـــدٍ خـــط تاريخـــه بـــأزكى مـــدادِ
واتخـــذنا مـــن الرصـــاص عقـــوداً وانتطقنـــا بـــه علـــى الأكبـــادِ(٢٧)

وباسم الثائرين يهدد صالح خباشة فرنسا المعتدية، فيقول:

قسماً سنضرمها إلى يوم القيا — مة يا فرنسا أو تتوبي جاثية
سنشق باللهب المعامع زاحفين — فتنجلي عنا الليالي الداجنة(٢٨)

التوجّه العروبي

ذكرنا أن المستعمر الفرنسي حاول فصل الجزائر عن دائرة الحضارة الإسلامية. وكان مما فعله استهداف اللغة العربية عن طريق تشجيع البربرية (الأمازيقية) في البداية، ثم بعدها استهدف حتى الأمازيقية ليحلّ اللغة الفرنسية في البلاد. من هنا كان الإعلان عن الانتماء العربي للجزائر يندرج في سياق المقاومة للحفاظ على الهوية والتراث والانتماء. فالعروبة في الجزائر قائمة على أساس حضاري لا يشوبها تعصّب قومي عنصري. لذلك لا نستبعد أن يكون التوجّه العروبي في الجزائر هو توجّه العرب والأمازيق معاً. يقول صالح الخرفي:

عرب نحن، والعروبة غذّت — بهواها عروقنا ودمانا
هي كالنبع دافق في الحنايا — إن تكن في اللسان غاضت بيانا
لوثة العجم إن غزتنا فبأسُ — العربِ فينا بيانه لا يُدانى
عَرَبٌ اليوم بالدماء وإنّا — عرب في غدٍ دماً ولسانا(٢٩)

ويشير في عبارة «غاضت بيانا» و«لوثة العجم.. غزتنا» إلى فَرْنَسَة لغة الجزائريين في عصر الاستعمار.

ويدعو شاعر آخر، وهو محمد بلعيد، إلى تعلّم الفصحى؛ لأنها لغة القرآن والتراث:

أنتم خلائفنا على ميراثنا — وتراثنا العربي والإسلامي
فتدارسوا القرآن فهو هدى لكم — وشفاء أنفسكم من الأسقام
وتعلموا فصحى اللغات فإنها — علوية الأسرار والأنغام(٣٠)

ولابدّ هنا من وقفة عند الطابع الحضاري للغة العربية. فهذه اللغة قد خرجت من إطارها القومي بعد الإسلام، وأصبحت لغة الدين الجديد ولغة الحضارة الإسلامية. ولابدّ

للحريصين على مستقبل العربية أن يهتموا بإبراز وجهها الحضاري، لا أن يؤكدوا على طابعها القومي؛ لأن التوجّه الحضاري للعربية يجعلها لغة كل المنتسبين إلى دائرة الحضارة الإسلامية. أما إذا قدمناها باعتبارها لغة قومية فإن ذلك سيؤدي إلى ردود فعل القوميات الأخرى، وإلى محاولة القوميات الأخرى في دائرتنا الحضارية أن ترجع إلى لغاتها القديمة أو لهجاتها المحلية. ولعلّ موجة الأمازيقية الأخيرة في الجزائر جاءت ضمن ردود الأفعال هذه.

يأخذ الانتماء العربي أحياناً طابع الانتماء إلى الشرق، وكلاهما يعني الانتماء إلى دائرة الحضارة الإسلامية. يستنهض الشاعر الجزائري عمر بن قدور (١٨٨٦ ـ ١٩٣٠م) الشرق وكأنه جزء منه ومن آلامه وآماله، فيقول:

يا شرق هل هذي المصائب تنجلي ... أو ينتهي الغليان من ذا المرجلِ
يا شرقَنا حتى متى نجني المنى ... أم ذي المنى عنوان ما لم نعمل(٣١)

ويحذّر الشاعر الشرق من خداع الغرب ومطامعه التي يغطيها بأهداف التمدن، بينما هو (الغرب) رضع من لَبَن الحضارة الإسلامية، فيقول:

إن كان حقّك في الحقيقة ضائعاً ... فكما تضيع إذن حقوق المغفل
صالت عليكم مطامع الغرب الذي ... أرضعته لبن الترقّي الأكمل
إن كان أهل الغرب أهل تمدّنٍ ... فهم الثعالب سبّقاً بتحيّل
ليس التمدن باختلاس ممالكٍ ... هيهات ما إن ذاك دأب الكُمّل

تقويم الشعر الجزائري المقاوم

لشعر المقاومة في الجزائر أهميته انطلاقاً من الجوانب التالية:

١ـ إنه يأتي في جوّ تكالبت عليه ظروف إماتة الشعب الجزائري وإبعاده عن أصالته وتراثه. ولا أظنّ أن شعباً من الشعوب العربية والإسلامية انصبّت فيه جهود المستعمر عسكرياً وثقافياً للقضاء على هويته كشعب الجزائر. ومن هنا فإن مقاومته لها مدلول خاص، وتبين مدى قدرة الإسلام على صيانة الأمة من التفكك والانحلال في أصعب الظروف وأعقدها.

٢ـ إن شعر المقاومة في الجزائر جمع بين التوجّه الثقافي والاستنهاض العسكري،

أي إنه جسّد مفهوم المقاومة بمعناها الشامل. فقد تصدّى لتطهير المجتمع من كل عوائق تقدمه، ودعا إلى مقومات التحرك الحضاري، كالعزّة والعلم والخروج من الذاتيات الضيقة والمصالح الآنية التافهة. غير أنه لم يرقَ في مستواه إلى شعر عصر النهضة في البلاد العربية. وربما يعود ذلك إلى أن الشاعر الجزائري لم يكن مستغرقاً في مشاعره الرومانسية، ولم يرتفع عن الواقع المؤلم الذي يعيشه ليحلّق في عالم الخيال، أو ربما أنه أراد أن يخاطب الشعب الجزائري بأوضح لغة وأبسطها.

والواقع أن أغلب الشعر الجزائري في النصف الأول من القرن العشرين اتجه إلى خدمة قضايا الشعب ومعالجة مشاكله ومواجهة التحديات التي تواجه الجزائر، وعلى رأسها الاحتلال. يدعو الشاعر الجزائري إلى توظيف الشعر في اتجاه خدمة الشعب:

واخدم بشعرك شعبك الحرّ الذي	مُزجَت بطينته دِما الأعراقِ
واختر لشعرك أحسن الألفاظ لا	تنظم سوى في المجد أنت الراق(٣٢)

ويصرح رمضان حمود (١٩٠٦ ـ ١٩٢٩م) في نثره وشعره بهذا التوجه؛ إذ يقول:

«ولست من الذين يكتبون للتسلية أو الترويج عن النفس، ولا من الذين يتلذذون بالعبارات المنمقة الرقيقة، ولكني أكتب لأفيد وأستفيد، أكتب لا ليقال: إنه كتب، بل ليقول لي ضميري: إنك قمت بواجبك، وأديت ما عليك، فكن مطمئناً».

و يقول في أشعاره:

في الناس قوم لن يبالوا إن أتوا	بغريب لفظ أو قبيح بناء
وضعوا الكلام لنفسهم وضميرهم	لا للأنام كعبرة علياء(٣٣)

إذاً فالشعر المقاوم هو الغالب في المرحلة التي سبقت الاستقلال. وهو شعر كان له الأثر الهام في معركة التحرير؛ لما تبنّاه من اهتمام بقضايا الشعب ولغة الشعب.

الهوامش

(١) ص ٢٣ ـ ٣٣، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٣.

(٢) Raoul Bergot, L'Algerie telle qu'elle est (Albert Savine), Paris, 1890, pp. 117 - 119، نقلاً عن: نور سلمان، الأدب الجزائري في رحاب الرفض والتحرير: ٤٧، دار العلم للملايين، ط١، بيروت، ١٩٨١م.

(٣) Tayeb Belloula, Les Algeriens en Eance، نقلاً عن الأدب الجزائري في رحاب الرفض والتحرير: ٤٦.

(٤) Actes du xiv congres international des orientalistes, Alger, 1905, 3eme Partie, pp.473-602

نقلاً عن الأدب الجزائري في رحاب الرفض والتحرير: ٥٤.

(٥) أنور الجندي، الفكر والثقافة المعاصرة في شمال أفريقيا: ١٤٩، (الدار القومية للطباعة والنشر)، القاهرة، ١٩٦٥م.

(٦) الأدب الجزائري في رحاب الرفض والتحرير: ٥٦.

(٧) صالح الخرفي، شعراء من الجزائر: ١٠.١١، منشورات معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٦٩م.

(٨) قال ابن باديس: «إلا أن فقيدنا لو رأى من عالم الغيب حفلنا هذا لكان له في الجزائر رأي آخر، ولعلم أن الأمة التي صنعها الإسلام وهو صبغة الله، وأنجبتها العرب وهي أمة التاريخ، وأنبتتها الجزائر وهي العاتية على الرومان والفاندال، لا تستطيع ولن تستطيع أن تمسحها الأيام ونوائب الأيام» (نور سلمان، المصدر السابق: ٥٨).

(٩) ديوان محمد العيد: ٩٨، منشورات وزارة التربية الوطنية بالجزائر، قسنطينة، ١٩٦٧.

(١٠) محمد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر: ١٩ ـ ٢٠، القاهرة، ١٩٦٣.

(١١) محمد طه الحاجري، جوانب من الحياة العقلية والأدبية في الجزائر: ٩٢ ـ ٩٣، جامعة الدول العربية، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، ١٩٦٨.

(١٢) محمد طه الحاجري، المصدر السابق: ٨٣.

(١٣) محمد بن عبدالقادر الجزائري، تحفة الزائر في تاريخ الأمير عبدالقادر ١: ١٠١، دار اليقظة العربية، دمشق، ١٩٦٤م.

(١٤) نور سلمان، المصدر السابق: ١٤٨ ـ ١٤٩.

(١٥) عبدالحميد بن باديس، آثار ابن باديس ١: ٨٩، دار اليقظة العربية، دمشق.

(١٦) أنور الجندي، الفكر والثقافة: ٥٦.

(١٧) انظر: نص القانون الأساسي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين ومبادئها الإصلاحية في الملحق ١٧ من كتاب نور سلمان.

(١٨) ابن باديس، آثار ابن باديس ٣: ٢٣٨.

(١٩) محمد الهادي السنوسي، شعراء الجزائر في العصر الحاضر ٢: ٤٢، مطبعة النهضة، تونس، ١٩٢٧م.

(٢٠) نشر في الجزائر عام ١٩٠٢م، مطبعة فونتانا.

(٢١) عبدالله ركيبي، الشعر الديني الجزائري الحديث: ٥٦٨، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، تونس، ط ١، ١٤٠١هـ.

(٢٢) شعراء الجزائر ٢: ١٧٢ ـ ١٧٦.

(٢٣) الشعر الديني الجزائري الحديث: ٥٧٧.

(٢٤) نفس المصدر: ٥٩١.

(٢٥) صالح خباشة، الروابي الحمر: ١٢٥، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٠م.

(٢٦) نور سلمان، المصدر السابق: ٣٣٦.

(٢٧) المصدر نفسه: ٣٦٨.

(٢٨) المصدر نفسه: ٣٩٣.

(٢٩) المصدر نفسه: ٣٦١.

(٣٠) المصدر نفسه: ٣٦١.

(٣١) الشعر الديني الجزائري الحديث: ٦٨٢ ـ ٦٨٣.

(٣٢) المصدر نفسه: ٦٣٨.

(٣٣) المصدر نفسه: ٦٤١.

الإسلام والعلم الحديث

د. سيد حسين نصر(*)

نقله عن الإنجليزية: أسامة الساعدي

إشكالية العلاقة بين الإسلام والعلم الحديث

الاسلام وعلاقته بالعلم الحديث موضوعٌ حساس جداً ويصعب التعامل معه. إنه ليس موضوعاً كبقية المواضيع، التي قد نقول عنها: إنها مواضيع خطيرة أو ذرائع لأهداف معينة؛ لأنه ليس موضوعاً سياسياً. ودعونا نقول: إنه ليس موضوعاً لإثارة العواطف، كالأسئلة التي تناقش في مدريد، أو المأساة العظيمة لكشمير أو الأماكن الأخرى، ولكن مع كل هذا فهو موضوع من الأهمية بمكان؛ لأنه يؤثر ـ بشكل أو بآخر ـ على مستقبل العالم الاسلامي أجمع.

يعتقد الكثير من الناس أنه لا توجد مشكلة حقيقية بين الإسلام والعلم. وهم يقولون: «مهما يكن من أمر فإن العلم يبقى علماً، والإسلام منذ بداياته شجَّع على التعلم والمعرفة، كما يطلق عليه لفظة (العلم) في اللغة العربية. وبناءً عليه فنحن يجب أن نشجع العلم. إذاً أين هي المشكلة؟ لا توجد مشكلة».

لكن في الحقيقة هناك مشكلة؛ لأنه في العديد من البلدان الإسلامية منذ أن يبدأ الأطفال بتعلم قانون لافوشير، الذي ينص على أن الماء يتكون من الأوكسجين والهيدروجين ، وبمجرد أن يرجع هؤلاء في ذلك المساء إلى بيوتهم، يتوقفون عن أداء الأعمال العبادية. وفي الواقع لاتوجد دولة في العالم الإسلامي إلا وتشهد ـ بطريقة أو بأخرى ـ هذا التأثير على شبابها الدارسين للعلوم الغربية على نظامها الإيديولوجي، وعلى نحو

(*) أكاديمي إيراني ـ أمريكي، وأستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة هارفارد وجورج واشنطن، صاحب نظريات رائدة في الفكر الديني، كانت له حلقات بحثية ناشطة مع الشيخ مرتضى مطهري، وكان أحد معاوني المستشرق المعروف هنري كوربان، ترجمت أعماله إلى أكثر من خمس عشرة لغة.

متواز؛ لأنّ العلم يعتمد بالدرجة الأولى على الشهرة والسمعة، وبالدرجة الثانية على القوة، وثالثاً: من الصعب حل المشاكل الحقيقية للمجتمع الإسلامي بدون العلم. تلك المشاكل المتمثلة بأنواع الخلفيات والأنظمة السياسية، وعلى طول الخط بدءاً من الأنظمة الثورية إلى الأنظمة الملكية، ومن الحكومات ذات الديمقراطية الجزئية إلى الأنظمة الاستبدادية، فإن جميع هذه الأنظمة تصرف أموالاً طائلة على شبابها لدراسة العلم الغربي. أنا أرى أن كثيراً من المسلمين اليوم، ومن خلال مقابلاتي معهم، يتلقون الدعم المالي من آبائهم، أو حكوماتهم، أو من بعض الجامعات، التي تهدف بالضبط إلى إرجاع العلم الغربي إلى العالم الإسلامي. لهذا فنحن نتعامل مع موضوع يعتبر من المواضيع الرئيسية في العالم الإسلامي. وفي العشرين سنة الأخيرة بدأ هذا الموضوع يثير اهتمام بعض العقليات المهمة في العالم الإسلامي، فتوجهت لدراسة الأبعاد المختلفة لهذه المعضلة. من أجل ذلك فإنني أريد ـ قبل التعمق أكثر في بيان وجهة نظري الخاصة ـ أن أبدأ أولاً وقبل كل شيء بشرح وتصنيف ثلاث قضايا رئيسية موجودة في العالم الإسلامي اليوم، وسأبينها بمقدار ما يتصل بالعلاقة بين الإسلام والعلم الحديث:

العلم والتديّن

الأولى: تلك النظرية التي يكرِّرها عددٌ من الناس. أنا متأكد أن كثيراً من المسلمين لم تتح لهم الفرصة الكافية لدراسة المعاني الفلسفية التي يتضمّنها عرفهم التقليدي، الذي هو الإسلام، ولم تتح لهم الفرصة أيضاً لدراسة المعاني المتضمنة في فلسفة العلوم الغربية. تأكّدوا من أن أحدكم إذا درس علماً ما، وبجانب هذه الدراسة أدّى صلاته وخشع لله وامتثل الأحكام الشرعية، فإن ذلك لا يشكل أية مشكلة على الإطلاق. وهذا الوضع في حد ذاته ليس جديداً. إنه مرتكز ومغروس في أذهان كثير من الجماعات في العالم الإسلامي خلال القرن المنصرم، وبالتالي فهو يعود تاريخياً. إنه الوضع الذي كان يؤرّق جمال الدين الأفغاني، الذي هاجر إلى مصر، وسمى نفسه (الأفغاني)، ذلك المصلح الشهير، أو بالأحرى تلك الشخصية البارزة المتفردة، الذي كان هو الفيلسوف البارز في القرن التاسع عشر، والشخصية السياسية المحنكة، ذلك الوحدوي الذي دعا إلى وحدة البلدان الإسلامية، وناضل ضد نظام الخلافة. لم يدرك أحد بالضبط حقيقة

مواقفه ونظرياته السياسية كما يجب. ولكنه بالتأكيد كان الشخص المؤثّر والمتحمل للمسؤولية مباشرة في القرن التاسع عشر، و بصورة غير مباشرة عن طريق تلميذه محمد عبده، لما يُدعى الإصلاحات في مصر، التي حدثت في سنة ١٨٨٠ و١٨٩٠م، والتي تصادف بداية القرن الرابع عشر الهجري. وخلال العقود الأولى لهذا القرن (التاسع عشر) كان جمال الدين يحظى باهتمام واسع من قبل قوى الليبراليين الميّالين للتجديد، وكذلك من قبل من هم ضد الليبرالية، كحركة الإخوان المسلمين في مصر. وكان جمال الدين مع ذلك مهتماً بالعلم الغربي، فقد كان ملمّاً ببعض المسائل الحديثة. بالإضافة إلى اهتمامه ببعث وإحياء العالم الإسلامي. إن مناقشة شخصية جمال الدين والحديث حولها مهم جداً لفهم ما أريد قوله. كانت رؤيته أن العلم لا غير هو الذي صنع الغرب العظيم والقوي. وإن السر في تمكن الغرب من السيطرة على العالم الاسلامي هو امتلاكه لهذه القوة (العلم). ونظراً لأن ذلك مسموح به، وهو واقع أيضاً، إذاً فلابد أن تكون هناك صفة إيجابية جداً في هذا العلم. فالعلم في حد ذاته شيء جيد ومحمود؛ لأنه يمنح القوة. هذا هو الجزء الأول من برهانه. أما الجزء الثاني فهو أنّ هذا العلم إنما انتقل في الأصل من العالم الإسلامي إلى الغرب. وبناءً على هذا فالعلم الإسلامي هو الذي سبّب امتلاك الغرب للعلم. وبالتالي فالعالم الإسلامي هو الذي أوقع نفسه تحت الهيمنة الغربية. لذا فالواجب على المسلمين أن يستردوا هذا العلم لأنفسهم، حتى يسترجعوا أمجاد ماضيهم، ويصنعوا حضارة عظيمة وقوية. هذا هو جوهر القضية، أو بالأحرى الرؤية الإجمالية التي قدمها جمال الدين الأفغاني لبيان المعادلة بين العلم الإسلامي والعلم الغربي.

الثانية: إرجاع السبب في قوة الغرب إلى قوة العلم. وهذا الكلام صحيح إلى حدٍّ ما ولكن ليس تماماً.

الثالثة: هذه الرؤية تعتقد أن هذا العلم الذي اكتسبه الغرب إنما هو من المسلمين، لا أكثر ولا أقل، فالمسلمون إنما يطالبون بحقهم الذي استولت عليه ـ بطريقة ما ـ قارة أخرى، والمسلمون لا يريدون سوى إرجاع ما هو لهم في الحقيقة.

هذه هي وجهة النظر التي كان لها تأثير عظيم على العالم الاسلامي، وعلى القوى الليبرالية. ولكي ندرك ما يجري حالياً في العالم الاسلامي فإنه من المهم أن نرى ما هي النتائج المترتبة على وجهة النظر هذه.

تيارات المعرفة في العالم الإسلامي

وفي الحقيقة إنّني أوجّه خطابي بالدرجة الأولى إلى الطلاب والباحثين والعلماء المسلمين، الذين يهتمون بمناقشة المشاكل العائلية. وأنا متأكد من وجود بعض الأخيار هنا في الغرب من المسيحيين وغيرهم، ممن يهتمون بفهم الحضارات الأخرى؛ لمعرفة المشاكل الأساسية الكامنة وراء هذا الاختلاف. ولكن كلامي معنيٌّ بالمشاكل الداخلية للعالم الإسلامي، وبقدر ما يتعلق الأمر بمسألة (العلم). ولذلك فأنا أعتذر منهم؛ لأن هذه المحاضرة على أية حال ليست محاضرة منهجية عن تاريخ العلم في القرن الماضي. وأود أن أتابع الحديث حول ما جرى لأطروحة جمال الدين في القرن التاسع عشر. الليبراليون في العالم الإسلامي هم واحدة من ثلاث مجموعات مهمة في العالم الإسلامي، التي ظهرت إلى الوجود في القرن التاسع عشر. والمجموعة الثانية: هم أولئك الذين يطلق عليهم اليوم مصطلح (الأصوليون)، هذا المصطلح الذي لا أرغب فيه، ولكنه شائع جداً؛ والمجموعة الثالثة: هم أولئك الذين يعتقدون بنوع من المهدوية، ويعتقدون بنوع من الوحي والتدخل الإلهي. ولن أتطرق لهاتين المجموعتين في الوقت الحالي؛ إذ المجموعة الأكثر أهمية بالنسبة لنا لأخذها بعين الاعتبار هي الليبراليون. تبنى التجديديون هذه الأطروحة التي قدمها جمال الدين، وفي خلال القرن والنصف الماضيين حملوا الراية للدعوة إلى نوع من العقلانية في داخل العالم الإسلامي، الذي سيتلاءم تماماً مع هذه المعادلة العادية بين العلم الحديث والعلم الإسلامي؛ انطلاقاً من دعوة الإسلام إلى المعرفة (العلم). ولكن ما يلفت النظر أن النتيجة كانت أن العالم الإسلامي - وفي خلال فترة المئة والخمسين سنة - لم ينتج إلا عدداً قليلاً جداً من مؤرخي العلم، وعدداً قليلاً آخر من فلاسفة العلم. صحيح أنه أنتج مجموعة كبيرة من العلماء والمهندسين، وبعضهم متخصِّصون لامعون جداً، ودرسوا في أرقى المعاهد العلمية، ولكنه عملياً لم ينتج فيلسوفاً رئيسياً، أو مؤرخاً للعلم، حتى العقود المتأخرة. ولنترك الحديث عن هذه المشكلة؛ لأنها لا تعنينا الآن؛ ولأنها ليست مرتبطة بموضوعنا، وكل الجدل الذي كان دائراً في الغرب كان متمحوراً حول تأثير العلم على الدين، وعلى فلسفة العلم، وما هو المقصود من هذا النوع من المعرفة؟ وقد دار الحديث تقريباً حول هذه المسائل في نظام التعليم الإسلامي. وكانت هناك بعض الاستثناءات. فقد وصل كمال أتاتورك إلى السلطة في تركيا، ورغم كل أشكال

القسوة التي مارسها؛ بحكم كونه عسكرياً، إلا أنه حفظ تركيا من الانقراض. كلنا يعرف ما الذي فعله للإسلام في تركيا، لكنه كان يملك نظرة حادة، ورؤية واثقة للأمور. أول شيء قام به هو القول: إن تركيا إذا أرادت أن تنهض كدولة عصرية (علمانية) فلابد لها أن تدرس وتتبع تاريخ العلوم الغربية. وحين أطلق العالم ومؤرخ العلم الأمريكي الراحل جورج سارتن في جامعة هارفارد برنامجه لنيل شهادة الدكتوراه في تاريخ العلم، وكان البرنامج الأول من نوعه في البلاد، سارع أتاتورك بإرسال أول طالب لدراسة تاريخ العلم هناك في أمريكا في جامعة هارفارد. أول شخص سجل في جامعة هارفارد لنيل شهادة الدكتوراه في تاريخ العلم كان تركياً، وهو آيدين سائلي. إنه لا يزال حياً، وهو عميد مؤرخي العلم الأتراك.

لقد كان هناك استثناءات بشكل عام في القوى التجديدية في داخل العالم الإسلامي والتي أهملت وتغافلت نتائج العلوم الغربية، الفلسفية منها والدينية، واعتقدوا أن الإسلام بإمكانه أن يعالج المسألة أفضل بكثير من المسيحية. اعتقد هؤلاء بوجود خلل ما في المسيحية، ولذلك انهارت تحت ضغوط العلم الحديث والعقلية الجديدة في القرن التاسع عشر، وهذا لا يمكن أن يقع للإسلام. وفي الواقع فإن بعض المفكرين الغربيين تابع هذا الاتجاه الفكري. إن أحد أشد الفلاسفة معاداة للمسيحية وللأديان هو أرنست رينان (القرن التاسع عشر في فرنسا)، الذي كان يُعرف بـ (الجد) للعقلية الفلسفية لفرنسا في القرن التاسع عشر. لقد ألف كتاباً تقليدياً عن ابن رشد، والذي أعيدت طباعته الآن في فرنسا بعد ١٤٠ سنة، والذي كرر فيه نفس المسائل. يرى رينان أن ابن رشد يمثل العقلية التي أدت إلى العلم الحديث. هو يعتقد أن الفكر الإسلامي العربي وعلم اللاهوت الغربي (اللذين لم يفهمهما) كانا دائماً يمثلان عائقاً أمام نهوض العلم الحديث. لذا فإن هناك نوعاً من التقارب النفسي والكلام غير المحكم، واتحاداً فلسفياً، بين المفكرين الإسلاميين المتحررين وبين معادي الأديان من فلاسفة الغرب. وهذا الموضوع يحتاج إلى الكثير من الدراسة التحليلية لاحقاً. لذا اسمحوا لي أن أتخطّاه الآن؛ لأنه ليس موضوعي الأساسي، لكن كان يجب علينا أن نأخذ فكرة بسيطة عنه. واستمر هذا الاتجاه، وأخذ ينتشر تدريجياً في العالم الإسلامي من قبل بعض المراكز التي ترسل الناس إلى الغرب، حيث مؤسسات العلم الحديث. ومن هذه المراكز: دار الفنون في إيران (جامعة

بنجاب)، في إقليم بنجاب الباكستاني؛ و(جامعة الملك فؤاد الأول) في القاهرة، و(جامعة إسطنبول)، وغيرها. وشيئاً فشيئاً سرت هذه النظرية لتشمل جميع العالم الإسلامي. في هذه الأيام، وفي كل خميس، عندما تشغّلون الراديو على إذاعة القاهرة ستجدون واحداً أو اثنين من المحاضرين المشهورين، وممن هم في الوقع مسلمون ومؤمنون، وممن يتمتعون بمحبوبية الناس هناك في مصر. والهدف الأساسي من رسالة هؤلاء هو التأكيد على أن كل آية مفردة في القرآن الكريم تتعامل مع التوكّل أو التفكر فهي فكر أو معرفة إنسانية أو رصد علمي أو مشاهدة. هذه الآيات تفسَّر من ناحية علمية. وهذه محاولة للحفاظ على الإسلام من خلال دعم العلم للوحي الإسلامي من خلال نفس القرآن. وهذا الموقف حاضر بقوة في العالم الإسلامي هذه الأيام. لذا فالمسلم يعتقد أنه لا توجد في الإسلام مشكلة حقيقية في ما يتعلق بالعلوم الحديثة. أما الآن فقد انعكس الأمر. فالعلماء ورجال الدين في العالم الإسلامي عارضوا أطروحات الليبراليين المبنية على التقليل من شأن الشريعة، كما رأينا في تركيا. وكذلك هو تنامي المؤسسات الغربية، السياسية منها والاقتصادية، في العالم الإسلامي. وكذلك هو أيضاً نهوض فكرة القومية الحديثة. وأنا لن أتعرض لجميع هذه المسائل الآن.

تطرّف رجال الدين والليبراليين ومشهد القطيعة في العالم الإسلامي

ومن المفارقات العجيبة أن رجال الدين في العالم الإسلامي، الذين يقال لهم: (العلماء)، قد ازدروا وترفعوا عن العلم الحديث ترفعاً كاملاً. ولذا تجد هذا الانقسام في داخل العالم الإسلامي بين الليبراليين، الذين يرفضون البحث حول النتائج الفلسفية والدينية كمدخل للعلوم الغربية إلى العالم الإسلامي ،والعلماء الكلاسيكيين التقليديين. وهكذا تأثر العالم الإسلامي بهذا الانقسام، فترى أن الجميع الآن لا يعرف الموقف بشأن العلوم الحديثة. وطبعاً هناك بعض الاستثناءات. وقد ترك هذا الأمر فراغاً كبيراً في الحياة الثقافية للأمة الإسلامية. ولذا فإن كل فرد مسلم يعاني من ذلك بشكل أو بآخر. ويعتقد كثير من الناس أن سبب هذا كله هو خطأ رجال الدين. ولكنّي لا أعتقد أن الخطأ هو خطأ رجال الدين فقط، بل هو أيضاً خطأ السلطات الحاكمة، التي

تمتلك القوة الاقتصادية والسياسية. وهي في الحقيقية من رجال الدين، وهؤلاء هم من سبَّب هذا. ويجب أن نضيف هذا العامل الثالث وهو أنه بينما كان العلم ينتشر في البلاد الإسلامية ظهرت في العالم الإسلامي ـ في المنطقة العربية على وجه التحديد ـ حركة تصحيحية متزمتة. وقد ارتبط اسم هذه الحركة بمحمد بن عبد الوهاب، وسميت باسم الحركة الوهابية، وهي لا تزال قوية جداً في المملكة العربية السعودية، وفي الحقيقة فإن ما سبب نهوضها هو اتحاد نجد والحجاز في ١٩٢٦ ـ ١٩٢٧. وجذور هذه الحركة ممتدة إلى القرن الثامن عشر، الزمن الذي عاش فيه هذا الرجل، وبعد ذلك انتشر فكره في مصر وسوريا. وعلى نحو مماثل ظهرت الحركة السلفية في الهند وفي بعض الأماكن الأخرى، وهذه أيضاً أرادت تفسير الإسلام بنحو منطقي، وأسلوب عقلاني بسيط، في مقابل التأمل الفلسفي، وفي مقابل المنظومة التقليدية للفلسفة الإسلامية. وهاتان الحركتان هما أكثر الأسباب إزعاجاً، وتأثيراً في إيجاد هذا الاصطدام بين العلم من جهة والنظام الإيماني ونظرة الإسلام الفلسفية للكون من جهة أخرى. ومن الملفت للانتباه أن علماء الوهابية في القرن التاسع عشر عارضوا بالكامل أي توجه نحو العلم الحديث، أو اهتمام بالتقنية الحديثة (التكنولوجيا). وطبعا فإن السعودية اليوم تمتلك واحداً من أفضل البرامج التربوية للعلم والتقنية الحديثة في العالم الإسلامي، فهناك مراكز تعليمية راقية ورائعة جداً في الظهران وأماكن أخرى، ولكنه تحول جديد تماماً. ففي القرن التاسع عشر وقف كثير من الناس هناك في وجه الليبراليين وعلماء المسلمين التقليديين، سواء منهم الشوافع أو المالكيون أو غيرهم، فقد شعر هؤلاء أن العلم الحديث هو مصدر قلق إلى حدٍّ ما (هذه المعارضة كانت مبررة).

أما في زماننا هذا فقد انعكس الأمر تماماً. ففي هذه الأيام هناك بعض الناس، ممَّن يحمل نفس الخلفية، ولا يتحركون نحو دراسة النتائج الفلسفية للعلم الحديث، ولكنهم يساوون أنفسهم بالأفغاني وبحركته، فالعلم الحديث هو (العلم) في التراث الإسلامي، ولذا دعونا نتواصل معه، ولا نتضايق من نتائجه. وهذا الوضع الذي تتبعتُه لك على نطاق واسع، هو وضع مهم جداً؛ لأنه لايزال ناشطاً وحيّاً جداً في العالم الإسلامي هذه الأيام. والموقف الآخر السائد في العالم الإسلامي هذه الأيام، والذي يتبناه عدد من المفكرين المهمين والبارزين، هو أن المواجهة بين العلم الحديث وبين الإسلام لا تشكل

مشكلة فكرية، ولكنها مشكلة أخلاقية. فكل المشاكل التي سببها العلم الحديث على طول الخط، من صناعة القنابل الذرية، التي سقطت على رؤوس الناس، إلى خلق التكنولوجيا، التي استعبدتهم، مروراً بحروب النجوم الأخيرة في الخليج الفارسي، هذا كله ليس خطأ العلم الحديث، وإنما سببه الاستخدام الخاطئ للعلم الحديث. ويجب أن نعزل العلم الحديث عن النتائج الأخلاقية التي خرج منها، وعن استعماله في الغرب، لكي ننقله ونستعمله في منظومة أخلاقية أخرى، كما لو اشترى أحد طائرة من نوع بوينغ ٧٤٧ من كالفورنيا، وبعد ذلك نقلها إلى مصر، وصبغها بصبغة جديدة، وكتب عليها (الخطوط الجوية المصرية)، فإنها ستكون طائرة مصرية. هذه الرؤية موجودة وشائعة في العديد من الأماكن، فهناك الكثير من الجامعات الإسلامية الجديدة، التي تأسَّست في أرجاء العالم الإسلامي، كالجامعة الإسلامية في ماليزيا، والجامعة الإسلامية في باكستان، وجامعة أم القرى في مكة، كل هذه الجامعات تحاول التأكيد على هذه الرؤية. وعلى سبيل المثال: في كل الجامعات السعودية يتعلم الطلاب الأخلاق الإسلامية أملاً في أنهم إذا بدأوا بدراسة العلم الحديث والهندسة سيعملون على دمج هذه العلوم مع هذه المنظومة الأخلاقية.

العلم الحديث والقراءة الفلسفية للعالم

والآن وصلنا إلى المحور الثالث من النظرية. وهذا الموضوع ومنذ زمن طويل لم يناقش بشكل عملي، إلا من قبلنا، ولكنه في العشرين سنة الأخيرة نال عدداً كبيراً من الأتباع. وينص هذا المحور على أن العلم الحديث له رؤيته الخاصة حول العالم. فالعلم لا يمكن أن يوجد من الفراغ. فالعلم نهض في ظل ظروف خاصة في الغرب، وتحت فرضيات فلسفية معينة حول طبيعة الحقيقة. فأنت بمجرد أن تذكر M,F,V,A، التي هي مؤشرات الفيزياء التقليدية، فإنك تختار النظر إلى حقيقة من خلال مسألة معينة. فليس هناك كتلة ولا موجود خارجي كذلك الكرسي أو تلك المنضدة. هذه مفاهيم نظرية نشأت في القرن السابع عشر على أساس تجريد المفاهيم النظرية حول الحيز والفراغ الذي تشكله المادة والحركة. وقد تطورت هذه النظريات على يد نيوتن. وفي العشرين أو الثلاثين سنة الأخيرة أثبت فلاسفة العلم، وكذلك مؤرخو العلم، بما لا يقبل الشك أن

العلم الحديث له رؤيته الكونية الخاصة. فهو ليس قيمة مجانية إطلاقاً، وليس علماً يستهدف موضوعاً ما من الحقيقة الخارجية، وليس له أية علاقة بطبيعة الموضوع الذي يدرسه الطالب. إنه يعتمد على فرضيات لأصناف معينة تمت دراستها في العالم الخارجي. وقد حققت هذه الدراسات نجاحاً باهراً في أمور معينة، ونجاحات ضئيلة في أمور أخرى، وذلك حسب العلم الذي يبحث عنه الإنسان. فالعلم الحديث يتمكن بنجاح من أن يخبرك بالوزن والتركيب الكيميائي لورقة الصنوبر الحمراء، ولكن لماذا تحوَّلت هذه الورقة إلى اللون الأحمر؟ فهذا لا علاقة له بالعلم إطلاقاً. العلم الحديث تكفَّل بشرح الجواب عن (كيف؟)، ولكنه لا شأن له بالجواب عن (لماذا؟). وإذا كنت طالباً في قسم الفيزياء وسألت أستاذك هذا السؤال: ما هي قوة الجاذبية؟ فسيخبرك الأستاذ بالصيغة العلمية للجاذبية، ولكن ما هي طبيعة وحقيقة هذه القوة؟ سيقول لك الأستاذ: إن هذا الموضوع ليس من اختصاص الفيزياء. فالنتيجة أن العلم ناجح في مجالات معينة، ولكنه يترك مظاهر أخرى من الحقيقة جانباً. أنا أكره أن أتحدث كثيراً عن سيرتي الذاتية، ولكن أريد في دقيقتين أن أنقل لكم هذه الواقعة؛ لأنها ترتبط بموضوعنا الحالي. في سنة ١٩٥٠م حينما كنت طالباً في جامعة هارفورد أدرس الفيزياء كان هناك الفيلسوف البريطاني المشهور الراحل بيرتراند رسل، وكان يلقي سلسة من المحاضرات في (معهد ماساتشوستس للتقنية). وقد شاركت في تلك المحاضرات، ولا أنسى أبداً قوله: إن العلم الحديث ليس لديه أية علاقة باكتشاف طبيعة الواقع. وقد أعطى هذا الفيلسوف بعض المبررات والحجج. وحين رجعت إلى البيت لم أتمكن من النوم في تلك الليلة. واعتقدت أن مجيئي لـ (معهد ماساتشوستس للتقنية) ليس هو كوني غنياً، ولا لأن الحكومة الإيرانية أجبرتني على ذلك، وإنما أتيت إلى هنا لأتعلم طبيعة الواقع. وهنا كان أحد فلاسفة اليوم المشهورين. هذا هو ما غيّر طريقي في أن أكون فيزيائياً. وفي السنوات التالية، بالإضافة إلى حصص الفيزياء والرياضيات التي كان يجب علي الاشتراك فيها بدأت في دراسة فلسفة العلم في (معهد ماساتشوستس للتقنية) وفي جامعة هارفارد. هذا هو السبب الحقيقي الذي قادني إلى دراسة فلسفة العلم، وفي النهاية إلى الفلسفة الإسلامية للعلم والنظرة الإسلامية للكون (كوزمولوجيا الإسلام)، والذي نذرت له الثلاثين سنة الأخيرة من عمري. هذه الحادثة غيرت طريقي لأحاول واكتشف ما معنى الوجه الآخر للنظر إلى

طبيعة الأشياء. وأنا حين صغت التعبير وقلت: (علم إسلامي) فإنني أقصد أنه حي، وليس مجرد واقع تاريخي. في الخمسينيات عندما نشرت كتابي: (Introduction to the History of Science) (مقدمة في تاريخ العلم) حاولت معالجة العلم الإسلامي بوصفه خطاً مستقلاً في النظر إلى الطبيعة، وليس فصلاً من فصول تاريخ العلم الغربي. وكلام كهذا الكلام يواجه معارضة شديدة في الغرب. ولم يتسنَّ لي ذلك لولا الدعم الجريء من السيد هاملتن جيب، العالم البريطاني الشهير في جامعة هارفارد، المهتم بالإسلام وإن كان يُعرّف كمستشرق، وإلا فلا أحد يسمح لي بكلام كهذا. في ذلك الوقت كان قول أحدهم: إن العلم الإسلامي هو خط مستقل في النظر إلى الواقع يُعدُّ كفراً، ولم يكن من السهل ذلك. ولكن الآن تغيرت الأمور، وصار بالإمكان ذلك، وكتب الكثير حول هذه المواضيع. كانت هذه هي وجهة النظر الثالثة مع مقدمتها المتواضعة، التي كنت أفتتح بها كتبي التي كتبتها في العشرينيات من عمري، وهي لاقت كثيراً من الدعم والتأييد في العالم الإسلامي. وهذا المشهد من النظرية قائم على هذه الفكرة، التي تقول: إن العلم الغربي مرتبط بشدة بالحضارة الغربية، كما أن أي علم إسلامي مرتبط بالحضارة الإسلامية. وهو كأي علم له قيمته الذاتية وفعاليته الخاصة، فهو إنما ينتج ويكون ممكن الحصول لأية حضارة تريد أن تأخذ هذا العلم عن حضارة أخرى، ولكن بشرط أن تتمكن من أن تفصله وتميِّزه عن تلك الحضارة الأولى؛ ليكون مختصاً بها. وأفضل مثال لذلك تعامل المسلمون الأوائل مع العلم اليوناني، وكذلك ما فعلته أوروبا حين دخلها العلم الإسلامي، الذي يسمى عادة بالعلم العربي، ولكنه في الحقيقة العلم الإسلامي؛ إذ شارك فيه العرب، وكذلك الفرس، وإلى حدٍّ ما الأتراك والهنود، فماذا فعل المسلمون في هذه الحالة؟ إنهم لم يكتفوا بالحصول على العلم اليوناني، وترجمته إلى اللغة العربية، مع الحفاظ على شخصيته اليونانية. إنه تحول بالكامل إلى جزء منصهر في حريم الفكر الإسلامي. ففي الواقع إن أيَّ شخص منكم إذا درس بعمق نصوص العلماء المسلمين الكبار، كالبيروني، أو ابن سينا، أو أي عالم من علماء الأندلس، سيجد أنه يتعامل مع محيط إسلامي، وليس محيطاً يونانياً. صحيح أن هناك مسائل معينة ربما أخذت عن أعمال أرسطو، أو هناك وصفات خاصة أخذت عن عناصر إقليدس، ولكن من حيث المجموع فإن العلم بالكامل مندمج ومندكٌ في داخل النظرية الإسلامية. إن أعظم

أثر في علم الجبر في العصر السابق للنهضة كان من قبل الشاعر الفارسي عمر الخيام. عندما نقرأ كتابه ـ وأنت بالطبع إذا شرعت بمطالعة صيغة خاصة أو معادلة ما فستدونها باللغة الصينية أو الإنكليزية أو تنقلها إلى أية حضارة أخرى ـ فإن التأثير الذي تحدثه فيك جميع فصول الكتاب يجعلك تشعر بأنك تنتمي إلى محيط ثقافي شامل، وهو المحيط الإسلامي. وعين هذا ما فعله في تعامله مع العلم الإسلامي. ففي مدينة طليطلة سنة ١٠٣٠ و١٠٤٠؟ حينما بدأت ترجمة الكتب من اللغة العربية إلى اللاتينية، والتي أحدثت تغيرات علمية حقيقية في الغرب خلال القرن الثاني عشر، وعاودت مرة ثانية في القرن الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر، كانت هذه الكتب تترجم ببساطة من العربية إلى اللاتينية. بعض العقود الأولى كانت تشبه إلى حدٍّ كبير ما كان عليه العالم الإسلامي، بل كانت هي عينها في العقود القليلة الماضية. فمثلاً: مؤلَّفات ابن سينا القيمة في الطب كانت تُقرأ كما لو أنها عربية، ولكن في ذلك الحين لا أحد كان يتقن اللغة العربية، لذلك كانت هذه الكتب باللغة اللاتينية. ربما لم تكن تلك الترجمات بالمستوى المطلوب، ولكنها كانت موجودة. لم يمرّ إلا قرن واحد، لا أكثر ولا أقل، حتى تمكن الغرب من جعل هذا العلم علماً مختصاً به. وأنا أكرِّر دائماً أثناء إلقاء المحاضرات في مختلف البلدان الإسلامية، وأثناء حديثي مع الناس في وزارات التربية والتعليم، وكذلك مع كل المسؤولين، أكرر هذا الكلام بشكل رمزي، والرمز مهم جداً، أقول لهم: إن السبب في أننا لا نستطيع أن نفعل كما فعل الغرب هو أن الغرب حين تبنّى العلم الإسلامي تبنّاه إلى حدّ أنه أخذ حتى ملابس علماء المسلمين، ولكنه لم يأخذ العمامة، ولم يضعها على رأسه. فحتى في القرون الوسطى حافظ الأساقفة في أوروبا على القلنسوة التي كانوا يضعونها فوق رؤوسهم. بينما نرى اليوم في العديد من الجامعات الإسلامية أننا أخذنا الزيّ الجامعي والقبعة من الغرب. نحن لا نستطيع أن نفكر كشخصية مستقلة عن الآخر. لقد سيطرت علينا هذه الثقافة بالكامل، وجعلتنا من مختصاتها. أنا أطرح الموضوع حالياً على شكل إشارة قصصية، ولكنه في الحقيقة يرمز إلى نوع معالجتنا للأمور، والذي هو مستمر حالياً. لدينا إذاً حالتان إيجابيتان: **الأولى**: أخذ المسلمين للعلم اليوناني؛ **والثانية**: أخذ الغرب اللاتيني للعلم الإسلامي، ومن ثم أخذه من قبل الغرب الأوروبي. ففي كلتا الحالتين كانت هناك فترة من النقل والإرسال، ولكن كان هناك أيضاً فترة من الهضم، وفترة

من الاستيعاب، وفترة من الدمج في عملية التكامل، والذي يعني دائماً الرفض أيضاً. ليس هناك علم أبداً يمكن أن يندمج في داخل حضارة ما بدون أن يرفض بعضه أيضاً. فهو يشبه الجسم البشري. فنحن إذا كنا نأكل فقط، والجسم لا يرفض أي شيء، فنحن سنموت بعد أيام قلائل. بعض الغذاء يجب أن يمتصه الجسم، والبعض الآخر يجب أن يرفضه. ربما يتساءل أحدكم: وماذا عن الحالة اليابانية، التي هي ناجحة جداً، وأوجدت ميتسوبيتشي، وغسالات حديثة، إلى آخره، ولكننا لم نرَ هذه النتيجة التي تتكلم عنها؟ ولزين كان بوذياً، وشنتو اليابان، الذي عاش في نفس القرون القريبة، وفي نفس الوقت كان العلم غربياً بالكامل، تمت ترجمته إلى اللغة اليابانية، فهل أن اليابان ستعمل تدريجياً على تحويل هذا العلم والتكنولوجيا إلى شيء ياباني؟ لم نسمع بذلك حتّى الآن.

ولكن حسب ما نعلم فإن جميع الحالات التاريخية تشير إلى فترة من الترجمة، تلتها فترة من الهضم والتكامل، وبفضل هذا التكامل يتم طرد الأجزاء التي لا يمكن أن تقبل بحال من الأحوال، والتي لا تنسجم مع الرؤية الخاصة بعالم معين، وهو بالضبط ما فعله الغرب اللاتيني. الغرب اللاتيني لم يهتم ببعض المظاهر للعلم الإسلامي، ولم تسيطر عليه هذه المظاهر، ولم يعتبرها قضايا رئيسية. وكذلك لم يكن بعض المسلمين مهتماً ببعض الأنماط الموجودة في العلم اليوناني، والتي لم تسيطر ولم تنتشر في البلاد الإسلامية. هذه أيضا حالة يمكن اعتبارها دليلاً من الناحية التاريخية. والحقيقة أن جميع المشاريع الفكرية التي طرحت عليكم اليوم لم تنتج كثيراً في العالم الإسلامي. كان هناك أشخاص، كعبد السلام[1]، المسلم الوحيد الذي حصل على جائزة نوبل في الفيزياء، والذي سُئل ذات مرة: ماذا جرى للإسلام؟ فأجاب: «لا شيء سوى أننا بذلنا جهوداً في أصفهان وقرطبة فكانت نتيجة هذه الجهود في معهد كاليفورنيا للتقنية وفي الكلية الإمبراطورية في لندن». إنه انتقال جغرافي من مكان ما، لا أكثر ولا أقل.

وعلى طول الخط لهذا الموقف، الذي هو في الحقيقة صدى لما طرحه جمال الدين الأفغاني، ويكرره اليوم فيزيائي كبير، ولكن بزيٍّ آخر، انطلاقاً من حركة السيد جمال الدين، والتي تسمى في انكلترا بـ (النظرية الجمالية)[2]، التي تؤكد على البُعد الأخلاقي للعلم الإسلامي، والتي تدرك على الأقل أن العلم الحديث غير منفصل عن القيمة، والتي وصلت إليكم في النهاية لتحملوها بإخلاص مع آخرين في العالم الإسلامي.

تلك الحركة التي أنتجت اليوم مؤسسة واحدة هي (جامعة علي جار الإسلامية) في الهند، هذه الجامعة التي تسعى للتعامل مع هذا الموضوع بأساليب عصرية. وكما تكلمت عن هذه الطرق الثلاث من التفكير حول العلاقة بين الإسلام والعلم الحديث أيضاً هناك عدة ظواهر مهمة تجري في العالم الإسلامي، والتي يجب عليّ أن أبيّنها أولاً قبل أن أبدأ في تحليلها.

الأولى: وهي ظاهرة نفوذ قوية جداً، وهي التدفق المستمر للعلم والتقنية الغربية على الدول الإسلامية، واستغراقه لهذه الدول إلى درجة الاستيعاب الكامل. ففي كل دولة إسلامية تجد أن هناك تبنّياً واضحاً للعلم والتكنولوجيا الغربيين، مهما كان نظام هذه الدولة، ومهما كانت سياستها الاقتصادية، ومهما كان موقفها بالنسبة إلى الغرب؛ إذ قد تناصر قضية ما، وسواء كانت هذه الدولة من المؤيدين بالكامل للغرب أو كانت ممن تنظم المظاهرات في الشوارع تنديداً بالغرب. وهذه الحقيقة تصدق على كل العالم الإسلامي. هناك بعض الرؤى والأفكار تطرح في بعض الأماكن، وتبحث النتائج المترتبة على هذا. وهنا يحق لنا أن نسأل بعض الأسئلة: هل يتم هذا النقل للتقنية والعلم الغربي بطريقة موفّقة؟ ألا يتم نقله بطريقة غير ناجحة؟ وإذا كانت الطريقة غير ناجحة فأين الخلل؟ وإذا كان هناك خلل فلماذا وجد؟ هذه قضية رئيسية ومهمة جداً. أنا لست هنا لأعالج مسألة انتقال العلم برمتها، فهذا ليس موضوعي الأساسي الذي أتعامل معه اليوم.

الثانية: المحاولة التدريجية التي تبذل لدراسة كلٍّ من مدلول العلم الإسلامي وتاريخه. وفي ما يخّص هذا المجال أنا أعتقد أن على المسلمين أن يخجلوا من أنفسهم حين يتحدثون عن هذا الموضوع بفتور وخجل.

دعوني أعطيكم بعض الأمثلة. يبلغ اليوم عدد المسلمين في العالم قرابة المليار مسلم. أما في أوائل القرن الثاني من تاريخ الإسلام، والذي يصادف القرن الثامن المسيحي، ربما يقدّر عدد المسلمين في ذلك الوقت حوالي ٢٠ ـ ٣٠ مليون مسلم، وإن كانت لا توجد إحصاءات دقيقة. وعلى الرغم من تلك الإمبراطورية الإسلامية الواسعة إلا أن العدد كان بهذه الحدود وفقاً للدراسات الإحصائية. ربما تكون هذه الدراسات مخطئة، ولكن المؤكّد أن عدد المسلمين كان أقل بكثير من عددهم اليوم.

في تلك المئة سنة المحدَّدة، تمّت ترجمة كمية كبيرة من الكتب. هذا بالإضافة

طبعاً إلى النوعية الرائعة لتلك الكتب. فما قد ترجم من الفكر اليوناني العلمي والفلسفي الأساسي في تلك المئة سنة هو إنجاز يعادل ـ اليوم ـ كل إنجازات المسلمين مجتمعين من كل البلدان الإسلامية. وهذا أمر غير قابل للتصديق. لا أتحدث عن نوعية تلك الترجمات التي كانت نوعية عالية جداً، بل إن تلك الترجمات المبكرة عن اللغة اليونانية جعلت من اللغة العربية أهم لغة علمية في العالم لمدة ٧٠٠ سنة، بينما نحن اليوم نرى نوعية رديئة جداً من الترجمات إلى اللغات الإسلامية المعاصرة، وهي في كثير من الأحوال معتمدة على الفهم اللاتيني للعربية التقليدية.

وفي الختام أنا أعتقد بأنه يمكننا البدء بالجهود الثقافية من الآن.

أن نبدأ بما يطلق عليه البعض اسم (أسلمة المعرفة)، والذي يلاقي ترحيباً شعبياً واسعاً هذه الأيام، والذي كنت أشرت إليه في كتاباتي المتواضعة في الخمسينيات وما بعدها، ومن ثم في الأطروحة التي كتبها الراحل إسماعيل الفاروقي، الذي اغتيل قبل عامين في فيلادلفيا.

هذه الأطروحة الصغيرة التي كتبها، وسماها (أسلمة المعرفة)، تناقش الآن في المؤتمرات والندوات التربوية في كل أنحاء العالم الإسلامي، وهي سوف تؤدي إلى نتائج طيبة.

وهذا يتطلب الكثير من الجهد المشترك بين النوابغ والموهوبين من أفراد الجالية الإسلامية، الذين يجب عليهم أن يتعلموا العلم الغربي بتعمق. كما يجب عليهم أن يتعلموا الفكر الإسلامي بعمق أيضاً، وأن يدركوا الرسالة الكوزمولوجية للقرآن الكريم، وليس فقط رسالته الأخلاقية. وعليهم في نفس الوقت أن يتحلوا بالإرادة الحازمة لمواصلة هذا الطريق.

إنها مهمة عظيمة جداً، ومن المهمات الصعبة.

إن مشكلة عزل العلم عن الإسلام ستبقى مشكلة قائمة، إلا إذا تنازل الإسلام عن ادعائه بأنه السبيل الشامل لقيادة الحياة.

وإذا كان الأمر كذلك فيجب علينا التوقف عن أعمالنا العبادية، بل وحتى أعمالنا وأفكارنا التي تسيطر علينا في حياتنا اليومية.

ولكن الأمر ليس كذلك. فنحن يجب علينا أن نحافظ على هذا المبدأ المتكامل،

وهذه نقطة يجب أن تؤخذ بنظر الاعتبار.

الهوامش

(١) محمد عبد السلام (٢٩ يناير ١٩٢٦، بنجاب - ٢١ نوفمبر ١٩٩٦، أكسفورد) عالم فيزياء باكستاني، حاصل على جائزة نوبل في الفيزياء. (المترجم)

(٢) نسبة للسيد جمال الدين، والأصل الإنكليزي هو (Ajmalis). (المترجم)

كشاف بالدراسات المقارنة

بين القرآن والتوراة والإنجيل

(القسم الثاني)

د. حسين شريف عسكري (*)

الدراسة الثانية عشرة: معجزات المسيح في الإنجيل والقرآن

١ـ هوية البحث

عنوانه: «معجزات المسيح في الإنجيل والقرآن». المؤلف: محمد عبد الرحمن عوض.

الناشر: دار البشير، القاهرة. **تاريخ النشر:** الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٢ـ هدف البحث

استهدف الباحث خلال هذه الدراسة ما يلي:

١. إثبات أن الله قد تفضّل على المسيح عليه السلام بمعجزات، وأذن لها أن تجري على يديه؛ لتكون دليلاً على عظمة الله وحده، وصحة كونه مرسلاً من قبل الله.

٢. بيان التصور الخاطئ لمن ظنّ أنّ هذه المعجزات دليل الألوهية، وأن هذا الظن ما هو إلا دليل على العجز في إدراك الحقيقة.

٣. إجراء مقارنة بين المعجزات في الإنجيل وفي القرآن الكريم، وبيان أوجه التوافق والاختلاف بينهما.

٤. بيان الموقف الإسلامي لمعجزات الرسل.

٣ـ منهج البحث

اعتمد الباحث في هذه الدراسة على منهج التحليل الوصفي، وعلى المنهج المقارن،

(*) أستاذ جامعي، وعضو الهيئة العلمية في كلية أصول الدين.

والمنهج الاستقرائي؛ وذلك لدراسة النصوص، وتحليل الأفكار ومقارنتها، وتطبيقها مع بعضها، ثم بيان النتائج الحاصلة، فكان أسلوب الباحث في هذه الدراسة حوارياً وجدلاً استدلالياً في آن واحد.

٤ـ إطار البحث

عالجت هذه الدراسة موضوع البحث وفقاً للمخطط التالي:

دراسة الكتب المقدسة: دراسة الكتب المقدسة بين المسلم وغير المسلم، لماذا لم يصرح القرآن بتحريف الكتب المقدسة؟، المغالطات في الاستدلال والإقناع؛ معجزات المسيح والطبيعة في النبوة: **أولاً**: عمل الإله، **ثانياً**: عمل الرسول؛ أعمال المسيح: **أولاً**: صلاحية الهداية، **ثانياً**: ملكة الهداية والرحمة، **ثالثاً**: المعجزات؛ معجزات المسيح في الإنجيل: تمهيد، ميلاد المسيح عليه السلام في الإنجيل والقرآن، البشارة بيحيى عليه السلام في الإنجيل، البشارة بيحيى عليه السلام في القرآن، الفرق بين البشارتين، البشارة لمريم عليها السلام: **أولاً**: في الإنجيل، **ثانياً**: في القرآن؛ ساعة الميلاد: **أولاً**: في الإنجيل: الملائكة يعلنون خبر الولادة للرعاة، رأي للبابا شنودة في السلام في تعاليم المسيح، تعقيب على القتال، **ثانياً**: لحظة الميلاد في القرآن الكريم، موازنة، معجزة الشفاء: **أولاً**: الأمراض الجلدية، **ثانياً**: الأمراض العقلية، **ثالثاً**: الأمراض العصبية، **رابعاً**: أمراض العيون، معجزات للقادة، معجزات في الطبيعة، إحياء الموتى، ظهور المسيح ونزوله في القرآن والإنجيل، تعليق عام على قصة ظهور المسيح، نبوءة المسيح بمحمد صلى الله عليه وآله، معجزات في القرآن غفل عنها كُتّاب الأناجيل.

٥ـ النتائج الحاصلة

١ـ أشار الكاتب خلال هذه الدراسة إلى أن المعجزات هي دعائم الرسالات، التي تحدّى الانبياء بها الناس؛ كي يتبينوا عجزهم مع قدرة الله تعالى، ويدركوا أنهم عبيد لله الواحد القهار.

٢ـ قام الكاتب بتقسيم الرسالات السماوية إلى عصرين؛ وذلك لبيان خصائص الرسل فى كل عصر، وهما:

العصر الأول: يتميز بتعدد الرُسل وكثرتهم، فنجد فيه أنَّ الرَسُولَ يُرسَلُ إلى

قومه، وربما أَرسلَ اللّهُ معهُ رسولاً آخر؛ ليعضده في رسالته: ﴿إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ﴾ (يس: ١٤). وكذلك نجد ذلك في رسالة موسى وهارون، وفي وجود يحيى بن زكريا ومعه عيسى ابن مريم.

وقد اقتضت حكمة الله تعالى أن يكون جوهر الرسالات في العصر الأول قائماً على الإعجاز الحسي والمعجزات المادية.

وقد خُتم العصر الأول بمجيء المسيح عيسى ابن مريم، عبد الله ورسوله، طرازاً فريداً في عالم النبوة، فقد كان مولده إعجازاً ومنطقه في المهد إعجازاً، وتنوعت مجالات الإعجاز في حياته حتى ظنّه بعض الغافلين إلهاً نزل إلى الأرض.

العصر الثاني: وهو العصر الذي نعيشه، والذي بدأ برسالة محمدﷺ، حيث جاء إلى الناس جميعاً برسالة واحدة، يقدّمها نبي واحد، معلناً الوحدانية في أجلى معانيها وأعظم مظاهرها.

واقتضت حكمة الله تعالى أن يقوم على الإعجاز الفكري الذي يخاطب البشر بمختلف جوانب الحكمة؛ إذ يخاطب فيهم ملكة التفكير، وعنصر الوجدان، ودوافع الإبداع، ومختلف الميول، عن طريق القرآن الكريم.

٣. بيَّن الباحث خلال دراسته أن الكتب السماوية السابقة تعرضت للتحريف، ولم يتعهد اللّهُ بحفظها كما تعهَّد بحفظ القرآن الكريم من التحريف.

فالتوراة ضاعت وأُحرقتْ، ثم زعموا أنّه جاء مَنْ أعاد كتابتها وحياً ملهماً من الروح القدس. وهذا رأي لا سند له من عقل أو نقل، فلا نجد نصّاً يوضح لنا ذلك، كما أن العقل يرفضه؛ إذ لو جاء شخص كتبها مرة أخرى بالوحي ـ كما يزعمون ـ لكان هو صاحب الرسالة. ثمَّ إنها حين ضاعت ضاع معها إيمان الأجيال التي جاءت قبل أن يعاد تدوينها، فاقتضى الأمر أن يأتي رسولٌ جديد بكتاب جديد.

أما الإنجيل فأمره أعجب من أمر التوراة؛ إذ إنّ كتابته بدأت بعد المسيح بمدة تتراوح بين ٣٠ عاماً إلى أكثر من ١٠٠ عام. وقد تعدد كاتبو روايات الإنجيل كثيراً، إلى أن اختارت الكنيسة بعض هذه الكتابات بعد أكثر من ثلاثة قرون، أي سنة ٣٢٥م.

٤ـ وقد تمكن الكاتب أن يبيّن الموقف الصريح للقرآن الكريم من معجزات السيد المسيحعليه السلام، حيث جاء القرآن مُؤَيّداً لرسالات الرسل السابقين، وقد عرض

للرسالات السابقة بموضوعية، وبالنسبة للسيد المسيح فقد حدد القرآن إطار رسالته كالتالي:

أ. إنّهُ كلمةٌ من اللّه وروح منه.

ب ـ إنهُ جعله كآدم، خلقه من غير أب كما خلق آدم من تراب، ثم قال له: كن فيكون.

ج ـ إنّ عيسى عليه السلام عبدٌ ورسولٌ، لم يتجاوز حدّ الرسالة رغم إنعام اللّه عليه.

د ـ إن القرآن الكريم قد تحدث عن معجزات المسيح عليه السلام بإجمال غير مخلٍّ بعظمتها الإقناعية.

هـ ـ إن القرآن الكريم قد ذكر جملة من المعجزات، منها ما ورد ذكره في الإنجيل، ومنها ما لم يرد ذكره فيه. وهذا يدلُّ على موضوعية القرآن الكريم في استقصائه لمعجزات السيد المسيح عليه السلام.

و ـ إن القرآن كان صريحاً في رفض الزعم بألوهية المسيح عليه السلام، ورفض نسبته إلى اللّه بغير رسالة، إلى جانب التصريح بمعجزات السيد المسيح عليه السلام.

ز ـ إن البعض قد ضلّوا وتاهوا عند مشاهدتهم معجزات السيد المسيح عليه السلام، وزعموا أنّه إله، أو ابنٌ للّه.

الدراسة الثالثة عشرة: قراءة حول السيّد المسيح عليه السلام في القرآن الكريم

١ ـ هوية البحث

عنوانه: «قراءة حول السيد المسيح عليه السلام في القرآن الكريم». **المؤلف:** المحامي بديع سيوفي. **الناشر:** دار الحافظ، دمشق. **تاريخ النشر:** الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٢ ـ هدف البحث

استهدف الكاتب خلال هذه الدراسة ما يلي:

١ ـ الكشف عن واقع اليهود من الناحية التاريخية، وبيان انحرافاتهم الفكرية.

٢. بيان قصص أنبياء بني إسرائيل في القرآن الكريم.

٣ ـ بيان سيرة السيد المسيح عليه السلام في القرآن الكريم.

٣ ـ منهج البحث

اعتمد الباحث خلال دراسته على المنهج الوثائقي والمنهج المقارن. وتميز أسلوبه بسرد الحوادث التاريخية والقصص أكثر من أيّ شيء آخر، وابتعد نوعاً ما عن القيام بالتحليلات العلمية أو استخدام أسلوب الجدل الاستدلالي في البحث.

٤ ـ إطار البحث

جاءت دراسة الباحث وفقاً للعناوين التالية: لمحة موجزة من التاريخ، الفرق بين اليهودي والإسرائيلي، لا علاقة بين العبريين واليهود، نداء من القرآن الكريم، وثيقة من الفاتيكان، القصة ومعناها الأدبي في القرآن الكريم، القصة في القرآن الكريم، بنو إسرائيل، بعد خروج بني إسرائيل من بلاد مصر، المسيح عليه السلام وعائلته، نسب السيد المسيح: شجرتا نسب المسيح، ولادة السيد المسيح، الاقتراع على من يكفل مريم، المنذورة مريم في كفالة الكاهن زكريا، زكريا وابنه يحيى، السيد المسيح عيسى عليه السلام: الروح، ولادة السيد مريم العذراء للمسيح عيسى عليه السلام، نبوة سيدنا عيسى عليه السلام، استمرار بني إسرائيل في عداوتهم، معاندة بني إسرائيل لأنبيائهم وتعذيبهم وقتلهم، يهوذا الإسخريوطي الخائن، في طلب الخائن يهوذا الإسخريوطي، آراء جمهور العلماء في رفع سيدنا عيسى عليه السلام، العودة لقصة الصلب: قرار الصلب، محادثة: تعاليم السيد المسيح، وقفة صغيرة.

٥ ـ نتائج البحث

١. أشار الكاتب في دراسته إشارةً سريعة إلى واقع اليهود تاريخياً، وإلى الفرق بين اليهودي والإسرائيلي والعبري.

٢. بيّن بشكل إجمالي بعض قصص أنبياء بني إسرائيل.

٣. تحدّث عن سيرة السيد المسيح وتعاليمه في ضوء القرآن الكريم.

٦ـ تقييم إجمالي للبحث

بعد مطالعتي هذه الدراسة وجدتُ أنّها لم تحقق الأهداف المطلوبة، فقمتُ بتقييمها وفقاً لما يلي:

١. هذه الدراسة لم تستند إلى منهج علمي محدد وواضح.

٢. يعتمد أسلوب الباحث على السرد التاريخي والقصصي أكثر من اعتماده على منهج المقارنة والاستدلال والتطبيق.

٣. يخلو البحث من تحليلات علمية عميقة.

٤. اعتمد الباحث على آراء غير موثقة توثيقاً علمياً.

٥. أسلوبه الأدبي ضعيف جداً، مع كثرة الأخطاء الإملائية والأدبية.

الدراسة الرابعة عشرة: القرآن والمسيحية في الميزان

١ـ هوية البحث

عنوانه: «**القرآن والمسيحية في الميزان**». **المؤلف:** أحمد عمران. **الناشر:** الدار الإسلامية، بيروت. **تاريخ النشر:** الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م. **عدد المجلدات:** مجلّد واحد، ٦١٧ صفحة.

٢ـ هدف البحث

إنّ من أهم الأهداف التي دفعت الكاتب إلى القيام بهذه الدراسة هو الرد على كتاب «القرآن والمسيحية»، للمؤلف «يوسف درّة حداد»[١]، ومن الأسباب التي دعت الكاتب للقيام بهذا الرد ما يلي:

١. الدفاع عن القرآن الكريم، ورد الشبهات التي تثار ضده.

٢. مناقشة آراء يوسف درّه حداد في كتابه «القرآن والمسيحية»، وإثبات عدم صحة ما ذهب إليه، وردّ ادّعاءاته الباطلة، ومنها:

أ ـ إنّ القرآن دعوة نصرانية، وإن ما جاء في القرآن يثبت صحة ذلك.

ب ـ إنّ القرآن ترجمة للكتب السابقة في الأرض، وليس رسالة من السماء.

ح ـ إنّ النبيّ محمد‌ﷺ ليس نبياً مرسلاً من قبل الله، بل إنّه صاحب البدعة

الجديدة والدين الجديد المتمثّل بالقرآن.

د - إنّ هناك آيات مقحمات في سور خارج زمن تنزيل هذه السور. وكذلك هناك إقحام لاسم النصارى في آيات سبع، حيث يعود ذلك إلى زمن من التدوين وظروف الفتح الإسلامي لديار المسيحية. وبالتالي فهناك تحريف في القرآن.

هـ - إنّ قرّاء القرآن وأتباعه منذ أربعة عشر قرناً كانوا ضحية تزوير فيه وشهادة زور في جمعه وتدوينه، وإن الحقيقة الدينية سوف تبقى فريسة الجدال المرير إلى أن يعرف أهل القرآن أن طريق الخلاص الوحيد هو النصرانية التي دعا إليها نبيهم العظيم.

و - إن التكفيرات الواردة في القرآن غير موجهة إلى المسيحية، بل موجهة إلى «اليعقوبية»، وهي جماعة مارقة من الدين المسيحي، ومطرودة من الكنيسة.

٣ـ منهج البحث

إنّ منهج البحث في هذه الدراسة هو مشابه لمنهج البحث في الدراسة التاسعة لنفس المؤلِّف. ومن هنا فإن طبيعة البحث في هذه الدراسة اقتضت عدة مناهج، أهمها: المنهج التحليلي، والمنهج الوثائقي، والمنهج المقارن، وكذلك المنهج الاستقرائي ومنهج الاستدلال العقلي. وكان أسلوب الباحث كذلك أسلوباً جدلياً واستدلالياً، حيث سعى إلى مناقشة آراء يوسف درّة حداد في ضوء النقد العلمي والتاريخي المبتني على القراءة العلمية المتأنية الدقيقة والبعيدة عن الانفعال والعاطفة، في استقراء دقيق للمفردات التاريخية واللغوية والفقهية في مراجعها الموثّقة عند المسلمين، فجاء نقده موضوعيّاً متّزناً، ونظرته شمولية قدر الإمكان.

٤ـ إطار البحث

بما أن هذه الدراسة هي أساساً دراسة نقدية لكتاب «القرآن والمسيحية» ليوسف درّة حداد فقد حاول الباحث أحمد عمران ذكر نفس العناوين التي ذكرها يوسف درة حداد في كتابه؛ لأجل دراستها ومناقشتها ونقدها نقداً علمياً واستدلالياً. ومن هنا فقد جاء هذا البحث ـ بعد ذكر التمهيد ـ في تسعة فصول، وكلّ فصل من هذه الفصول التسعة يتضمن أبحاثاً ومناقشات متعددة، وسنكتفي هنا بذكر العناوين الرئيسية فقط،

وهي:

التمهيد؛ **الفصل الأول**: القرآن في حوارمع بني إسرائيل ـ يهوداً ونصارى؛ **الفصل الثاني**: إقحام اسم النصارى في غير موضعه من القرآن؛ **الفصل الثالث**: المسيحية ضحية تعبير «أهل الكتاب» في القرآن؛ **الفصل الرابع**: القرآن ينتسب انتساباً مطلقاً إلى الإنجيل وأهله في أمة واحدة؛ **الفصل الخامس**: جدال القرآن لليهود في المسيح وأمه مريم؛ **الفصل السادس**: جدال القرآن لوفد نجران في المسيح وأمه؛ **الفصل السابع**: تشريع القتال بحق المسيحيين العرب في تبوك (التوبة: ٣٠ ـ ٣٥)؛ **الفصل الثامن**: شخصية السيد المسيح في القرآن؛ **الفصل التاسع**: هل من تثليث في القرآن؟

٥ ـ حصيلة الدراسة

إن أهم النتائج التي أشارت إليها هذه الدراسة هي:

١ـ تمكن الباحث أحمد عمران خلال هذه الدراسة النقدية أن يثبت بطلان جميع ادعاءات «يوسف درة حداد» في ضوء المنهج العلمي والتاريخي الدقيق.

٢ـ بيَّنَ الباحث بوضوح محاولات الحداد تحريف معاني ومقاصد الآيات الكريمة، وكذلك محاولاته تحوير أحاديث النبي ﷺ، وكيف أنّه قام بتزييف وقائع التاريخ وثوابته؛ لكي يخيط من هذا التراكم الحقود ثوباً جديداً للفكر والقيم الإسلامية، وفقاً لما يرتئيه، ودعماً لأفكاره وعقائده الباطلة.

٣ـ تمكن الباحث كذلك أن يبيّن التناقضات الموجودة في كتاب الحداد، وعدم الفهم الصحيح للآيات، وكذلك التحوير والمغالطات التي قام بها الحداد، وذلك في ضوء الأدلة والبراهين القاطعة.

٤ـ استطاع الباحث أيضاً أن يكتشف «اللعبة الفكرية» و«الانحراف بالنص عن معناه بالكثير من التكلف»، بحيث أظهر الوجه الحقيقي للأسلوب الضبابي ـ غير الواضح والمبهم ـ الذي اعتمده «يوسف درة حداد» في دراسته، مما يبعد الكتاب عن الصفة العلمية والمنهج الموضوعي.

٥ـ بينّ الكاتب بدقة كيف اعتمد «الحداد» على فقرات من تفاسير المفسرين (الجلالين) و(البيضاوي) و(الرازي). واكتشف في أكثر ما ادعاه في نقله من هذه

التفاسير، أنّها خالية تماماً ممّا ذكر، أو أنها مخالفة لما هو موجود، أو أنّه حوّرها حسب ما يرتئيه ويميل إليه.

٦. أشار الكاتب إلى أنّ الإسلام دين مستقل لم ينفصل عن الأديان السابقة. كما أنّه يرفض البدع وما لا ينسجم مع الأصول الاعتقادية الصحيحة. وكذلك لا يلتقي مع المسيحية في أفكارها العقيدية التي يعتبرها كفراً وضلالاً.

٧ـ أكّد الكاتب أن الإسلام يدعو المسلمين إلى الكلمة السواء مع الأديان السماوية الأخرى في الخطوط العامة للعقيدة والتحرك نحو اللقاء.

٨ كما أكّد الكاتب أنّ الحوار الإسلامي ـ المسيحي حاجةٌ على مستوى الواقع الإنساني كله، في مواجهة التحديات المادية التي يرفضها الفريقان، وكذلك في مواجهة الاستكبار العالمي الذي يحارب الدين كله.

٩. وأخيراً تمكن الباحث أن يكشف القناع عن وجه «يوسف درّة حداد»، وكيف حاول الحداد خلال كتابه أن يبلغ غايته، متذرعاً بآي الذكر الحكيم، فيقدم ويؤخر، ويحرّف، ويغالط، ويجتزئ، ويفتري على الذكر، وعلى التاريخ، وعلى هيكل الإسناد.

الدراسة الخامسة عشرة: المسيحية بين التوحيد والتثليث وموقف الإسلام منها

١ـ هوية البحث

عنوانه: «المسيحية بين التوحيد والتثليث وموقف الإسلام منها». المؤلف: الدكتور عبد المنعم فؤاد. **الناشر:** مكتبة العبيكان، الرياض. **تاريخ النشر:** الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م. **توضيحات إضافية:** هذا البحث في الأصل رسالة ماجستير تقدم بها الباحث إلى قسم العقيدة والفلسفة في كلية أصول الدين في جامعة الأزهر ـ فرع أسيوط، وقد أشرف عليها الأستاذ الدكتور «جميل محمد أبو العُلا»، أستاذ العقيدة ونائب رئيس جامعة الأزهر في أسيوط، وناقشه الأستاذ الدكتور «محمد شمس الدين إبراهيم»، أستاذ العقيدة في كلية أصول الدين، والأستاذ «الدكتور عبد المنعم محمود شعبان»، رئيس قسم العقيدة في كلية أصول الدين في أسيوط، ونال البحث تقدير «ممتاز».

٢ـ هدف البحث

استهدف الباحث خلال هذه الدراسة ما يلي:

١. إثبات أن دعوة المسيح كانت تؤكد على توحيد الإله.

٢. إثبات بطلان ادعاء المسيحية الحالية، التي قررت ألوهية المسيح، وأكدّت على تثليث الإله، بأنَّ المسيح نادى بذلك، وأن الحواريّين قد صدّقوا به.

٣. إثبات أن الدراسة التاريخية كفيلة بكشف النقاب عن زيف هذا الادّعاء، وأنه قول باطل ومردود، والمسيح منه براء.

٤ـ إظهار الحق وإبراز الحقيقة أينما كانت، مُدعّماً كلَّ ما رأيتُه بأدلة نقلية وعقلية، ولم أنحُ منحى التعصب للمبدأ أو الانتصار للمذهب.

٣ـ منهج البحث

اعتمد الباحث في هذه الدراسة الأكاديمية على عدة مناهج، وذلك حسب متطلبات الدراسة والبحث، فاستعان بالمنهج الوصفي والمنهج التحليلي والمنهج الاستقرائي والمنهج الوثائقي والتاريخي، وكذّلك المنهج النقدي، وذلك لدراسة النصوص واستخراج الأفكار وتحليلها ونقدها علمياً وتاريخياً، ومن ثمَّ التوصل إلى النتائج المطلوبة، فكان أسلوب الباحث أسلوباً جدلياً استدلالياً علمياً في آن واحد.

٤ـ إطار البحث

جاءت هذه الدراسة وفقاً للمخطط التالي، ولأهمية هذه الدراسة سأذكر بعض التوضيحات اللازمة للعناوين المذكورة ضمن إطار البحث كما يلي:

المقدمة: يشير الكاتب في المقدمة إلى سبب اختياره لهذا البحث، وكذلك إلى منهج البحث الذي اعتمده في هذه الدراسة.

التمهيد: حاول الكاتب أن يبيّن في تمهيد البحث تعريفاً موجزاً للمسيحية الصحيحة التي يقرها الإسلام، وكشف النقاب عن الفرق بينها وبين المسيحية المزيفة القائمة على الثالوث المنبوذ.

الباب الأول: ملة عيسى عليه السلام، وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في ميلاد عيسى عليه السلام. حيث يؤكد الباحث في هذا الفصل على أن هذا الميلاد لا يمكن أن يتخذ كدليل على ألوهية المسيح، وكذلك لا يمكن نبذ عقيدة التوحيد الصحيحة التي نادى بها نبي الله عيسى عليه السلام. **الفصل الثاني:** دعوة عيسى إلى التوحيد. وقد درس الكاتب هذه الدعوة من خلال نصوص التوراة والإنجيل، وأكدّ على صحة هذه الدعوة من خلال القرآن الكريم. **الفصل الثالث:** عقيدة التوحيد بعد المسيح. وقد قسّمه إلى أربعة مباحث:

المبحث الأول: وتحدث فيه عن الاضطهادات وأثرها في العقيدة المسيحية بعد المسيح، وبيّن أشهر أنواع الاضطهادات في المسيحية، وكيف كان لها أثر على معتنقي عقيدة التوحيد بعد المسيح.

المبحث الثاني: وتحدث فيه الكاتب عن الفلسفة وأثرها على عقيدة التوحيد، وبيّنَ أنّ المسيحية حينما التقت بالفلسفة تمخضت عنهما عقيدة وثنية ترتدي ثوب المسيح.

المبحث الثالث: ويتحدث الكاتب فيه عن (بولس) وموقفه من عقيدة التوحيد التي جاء بها المسيح، وقد كشف النقاب عن هذا الرجل الذي كان من ألدّ أعداء المسيحية، وكان دائماً وأبداً يمسك بمعوله ليحطم المسيحية من الخارج، ولما لم يتسنَّ له ذلك أمسك بمعوله لكي يحطمها داخلياً، وكان له ما أراد، وحقق ما كان يهدف إليه، وبسبب فكره ولدت في المسيحية فرق متعددة تحتضن هذا الفكر.

المبحث الرابع: وتحدث فيه الكاتب عن عقيدة التوحيد بين الفرق المسيحية قبل مجمع نيقية سنة ٣٢٥م، وأكّد أنّ فرقة الموحِّدين كانت من أكبر الفرق المسيحية، وقد تصدّت بفكرها للفرق البولسية.

الباب الثاني: التثليث في المسيحية، وفيه ثلاثة فصول: **الفصل الأول:** وتحدّث الكاتب فيه عن المجامع المسيحية بين القول بالتوحيد وإثبات مقولة التثليث. وقد اشتمل على أربعة مباحث: **المبحث الأول:** وأشار فيه إلى مجمع نيقية سنة ٣٢٥م، وكيف تم إقرار ألوهية المسيح. **المبحث الثاني:** بيّن موقف الموحدين المسيحيين من قرار الألوهية، وكيف أن هؤلاء قد ناصبوا العداء لكل مَنْ آمن بألوهية المسيح. **المبحث الثالث:** بيّن كيف تم إقرار ألوهية (الروح القدس) سنة ٣٨١م، حيث اكتملت الصورة الثالثة، وأرسيت قواعد الثالوت. **المبحث الرابع:** تعرّض لمناقشة القائلين بألوهية المسيح والروح القدس سنة ٣٢٥ ـ

٣٨١م، وتفنيد آرائهم، والانتصار لآراء الموحدين في المسيحية. **الفصل الثاني**: في هذا الفصل حاول الكاتب أن يبحث عن المنابع والمصادر اليقينية للثالوث في المسيحية، ليتمكن من الإجابة عن هذا السؤال: هل أن هذه المنابع هي الأناجيل أم التوراة أم الشعوب الوثنية القديمة؟ **الفصل الثالث**: تحدث الكاتب عن الثالوث في المسيحية الحالية كما يراه أصحابه، ثم ناقشها وفنّدها وأثبت بطلانها.

الباب الثالث: المسيحية بعد تقرير التثليث. واشتمل على ثلاثة فصول: **الفصل الأول**: تحدث عن انقسام الكنيسة حول فهم الثالوث، وما ترتب على ذلك، منذ سنة ٣٨١م إلى سنة ١٥٧١م. **الفصل الثاني**: وفيه تحدث عن ثورة الإصلاح الديني سنة ١٥٧١م، وأثرها على عقيدة الثالوث في المسيحية، ثم أشار إلى دور البروتستانت وموقفهم من عقيدة الثالوث. **الفصل الثالث**: أشار إلى فكرة التوحيد في العصر الحديث، وموقف العلم الحديث منه، ثم أشار أيضاً إلى الاتجاهات الفكرية الحديثة التي تدعو إلى تقويض وردّ فكرة المسيح الإله، والعودة بالمسيحية مرة أخرى إلى مذهب الموحدين.

٥ـ أهم النتائج الحاصلة

١ـ إن الدعوة التي قامت عليها المسيحية الصحيحة، والتي نادى بها نبي الله عيسى عليه السلام، لم تكن إلاّ إلى توحيد الإله (جلّ وعلا)، وإنّ هناك نصوصاً وفيرة في التوراة والأناجيل تؤكد على صحة ذلك.

٢. إن القول بأن ميلاد المسيح بغير أب يمكن أن يتخذ كدليل على ألوهية المسيح قولٌ باطل ومردود، ولا سبيل إلى إثبات صحته.

٣. إنّ المسيحية استمرت فترة من الزمان عقب المسيح عليه السلام تدين بالتوحيد الخالص، ولم تعرف عقيدة الثالوث إلاّ عن طريق بولس والمجامع المسيحية.

٤. إنّ المفتاح الحقيقي لمعرفة عقيدة الثالوث في المسيحية هو الدراسة المتأنية لتاريخ المجامع المسيحية.

٥. إنّ الادعاء بأن عقيدة الثالوث لها أدلة ثابتة وصحيحة في التوراة والأناجيل ادعاء كاذب ومرفوض، والترجمات الحديثة التي قام بها المسيحيون قد أثبتت ذلك.

٦ـ إنّ النصارى بعد أن قرّروا الثالوث الوثني بسلطان المجامع سنة ٣٨١م، وحاولوا

فهمه بهذه الطريقة، نشأ بينهم الخلاف من ذلك التاريخ إلى يومنا هذا.

٧. إنّ المسيح عليه السلام لم يقُل في حياته أنّه إله من دون الله، ولم يُسمع عن حوارييه أنهم قد ادّعوا ذلك، وإنما كان هذا من اختراع بولس الوثني، الذي رقّته المسيحية المثلثة إلى درجة رسول.

٨ إن البحث في الأناجيل أثبت عدم ذكر الأقانيم صراحة، وبيّن أن عيسى نبي الله ورسوله، وأن بُنوّته لله، التي نسبتها الأناجيل إليه، إن ثبتت صحتها فهي ليست سوى بنوّة مجازية، تتضمن القرب من جنبات الله بالكلية، وهي من قبيل: الفقراء عيال الله.

٩ـ أكدّت هذه الدراسة أن الصراع بين التوحيد والتثليث في المسيحية قائم ومستمر، وأنه منذ أن ظهر المسيح إلى اليوم يوجد بين المسيحيين أفراد أو جماعات توحيدية ترفض الثالوث رفضاً تاماً، وتؤمن بالله الواحد الأحد، وتؤمن بالمسيح أنه مجرد إنسان مخلوق أكرمه الله بالعطاء الإلهي، ويرفض هؤلاء الموحِّدون كلَّ خلط بين الله والمسيح، كما يرفضون كل حديث عن ألوهية المسيح.

١٠ـ وتشير هذه الدراسة إلى هذه الحقيقة، وهي أنّه إذا وجدت الحرية الدينية واختفت مظاهر الحكم الاستبدادي والسلطان الجائر سيظهر الموحدون من بين المسيحيين.

١١ـ أكّدت هذه الدراسة كذلك على أن المسيحيين، الذين ينكرون الثالوث وألوهية المسيح، ويعتنقون مذهب التوحيد في المسيحية، هم أقرب الطوائف المسيحية التي تقبل عقيدة الإسلام الخالصة إذا عرضت عليهم، وهناك شواهد كثيرة ـ وخاصة في العصر الحديث ـ تثبت ذلك، ومنها:

أ ـ السيد «مسيو أتين دينيه»، الذي أعلن إسلامه سنة ١٩٢٧م، وقد ألّف كتاباً حول الإسلام عنوانه: «أشعة خاصة بنور الإسلام»، حيث عقد فيه موازنة بين الإله في المسيحية والإله في الإسلام[٢].

ب ـ الكاتبة الأمريكية «مريم جميلة»، وهي سيدة أمريكية من أصل يهودي، وقد اعتنقت الإسلام ديناً لها، وكتب كتاباً عنوانه: «الإسلام في مواجهة أهل الكتاب».

ج ـ الأستاذ محمد مجدي مرجان، الذي عاش في مصر، له مؤلفات عديدة، منها: «الله واحد أم ثالوث؟» و«المسيح إنسان أم إله؟»، حيث يقول فيه: ولدتُ لأعبد المسيح

ولأرفعه إلهاً فوق الآلهة، فلما شببت، فبحثتُ عن الحقيقة، ونقّبت، فعرفت، وناداني المسيح: يا عبد الله، أنا بشرٌ مثلك، فلا تشرك بالخالق وتعبد المخلوق، ولكن اقتدِ بي، واعبده معي، ودعنا نبتهل له سوياً: «أبانا وإلهنا حمدك وسبحانك رب العالمين، إياك نعبد وإياك نستعين، يا عبد الله، أنا وأنت وباقي الناس عبيد الرحمن»، فآمنت بالله، وصدقت المسيح، وكفرت بالآلهة المصنوعة[٣].

الدراسة السادسة عشرة: التأثير المسيحي في تفسير القرآن، دراسة تحليلية مقارنة

١ ـ هوية البحث

عنوانه: «التأثير المسيحي في تفسير القرآن، دراسة تحليلة مقارنة» المؤلف: الدكتور مصطفى بوهندي. **الناشر**: دار الطليعة، بيروت. **تاريخ النشر**: الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م. **توضيحات إضافية**: هذه الدراسة هي في الواقع «أطروحة دكتوراه دولة»، أشرف عليها الدكتور محمد الأمين الإسماعيلي، قُدّمت إلى جامعة الحسن الثاني المحمدية في المغرب عام ٢٠٠٠م، وكان عنوانها «العقائد النصرانية وعلم التفسير الإسلامي: دراسة تحليلة مقارنة».

٢ ـ هدف البحث

استهدف الباحث في هذه الدراسة عدة أهداف، منها:

١ ـ إثبات أن كثيراً من المعاني غير القرآنية وردت في النصوص التفسيرية، وهي مأخوذة من الكتب اليهودية والنصرانية، كالإسرائيليات والنصرانيات.

٢ ـ محاولة تصحيح بعض المفاهيم والتصورات الخاطئة المرتبطة بهذا الموضوع، ومنها:

أ ـ إنّ عقائدنا الإسلامية المتداولة في كتب التراث صافية نقية لا تشوبها شائبة.

ب ـ إن خطر الإسرائيليات والنصرانيات محدود، ومقدارها قليل، وقد تولى علماؤنا رصده وبيانه.

٣ ـ الكشف عن الخلل المنهجي الموجود في علم التفسير، والذي كان سبباً في ورود

العقائد المسيحية إلى الثقافة الإسلامية.

٤. الإجابة عن السؤال المحوري الذي تثيره هذه الدراسة، وهو: إلى أيّ حد استطاع «علم التفسير» أن يعين القارئ على التعامل الجيد مع النص القرآني؟

٣ـ منهج البحث

اعتمد الباحث خلال هذه الدراسة الأكاديمية على عدة مناهج علمية، حسب ما اقتضته طبيعة الدراسة نفسها، فاستعان الباحث بالمنهج التحليلي الوصفي، والمنهج الوثائقي، والمنهج الاستقرائي، والمنهج المقارن و...، فجاء أسلوبه جدلياً استدلالياً في إطار علمي أكاديمي.

٤ـ إطار البحث

عالج الباحث هذه الدراسة وفقاً للمخطط التالي: **المقدمة. الباب الأول:** مقدمات في أصول التفسير: **الفصل الأول:** التفسير والتأويل: ١ـ التفسير بين المعنى القرآني والمعنى الاصطلاحي؛ ٢. التأويل. **الفصل الثاني:** النسخ: ١ـ أدلة القرآن؛ ٢ـ أضرب النسخ. **الفصل الثالث:** التفسير النبوي. **الفصل الرابع:** تفسير الصحابة. **خلاصة الباب الأول. الباب الثاني:** الألوهية والنبوة، دراسة تطبيقية على العقائد المسيحية: **الفصل الأول:** الألوهية: ١ـ الأقانيم الثلاثة؛ ٢. الكلمة؛ ٣ ـ الروح. **الفصل الثاني:** ولادة المسيح بين القرآن والأناجيل. **الفصل الثالث:** نبوة المسيح. **الفصل الرابع:** وفاة المسيح. **خلاصة الباب الثاني. الباب الثالث:** المعاد: **الفصل الأول:** أشراط الساعة. **الفصل الثاني:** المسيح المنتظر: ١. ﴿**لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ**﴾؛ ٢. ﴿**وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ**﴾. **الفصل الثالث:** المسيح الدّجال: ١. آيات قبل الساعة؛ ٢ـ دجالون؛ ٣ـ الأعور الدجال. **الفصل الرابع:** يأجوج ومأجوج. **الفصل الخامس:** طلوع الشمس من مغربها. تراجم بعض الأعلام. فهرس المصادر والمراجع.

٥ـ نتائج البحث

من أهم النتائج التي أشارت إليها هذه الدراسة ما يلي:

١. إن التراث العربي الإسلامي ما زال يحتاج إلى كثير من الجهود من أجل تنقيته

مما شابه من أفكار ومعتقدات غريبة عنه، وبيان مصادرها في الثقافة العالمية. وإن اعتماد النص القرآني والالتزام بسياقه كفيلان بتحقيق هذه التنقية. بل إنّ في القرآن من المحددات المنهجية ما يصلح أن يكون القاعدة الأساسية لحسن التعامل مع الكتاب المجيد، والنهل من معينه الصافي، وتحصين المسلم من الخلط الذي تقع فيه الأمم بين الرباني والمقدس والبشرى النسبي المرتبط بحدود الزمان والمكان والثقافة والأحوال.

٢ـ أكدّ الباحث أنّ هناك حاجة ماسة لإعادة النظر في الروايات التفسيرية، وفحصها بدقة، والأخذ بما هو سليم متناً وسنداً، وترك وإبعاد ما هو سقيم؛ وذلك لأن أكثر هذه الروايات تعرضت للدّس والوضع والاختلاق.

٣. أشار الباحث خلال هذه الدراسة إلى ضرورة فتح آفاق جديدة في مناهج تفسير القرآن، وكذلك التأكيد على تفسير القرآن بالقرآن، حيث يقول الباحث بهذا الصدد: «وليس من خيار أمام المسلمين للخروج من وهنهم المكشوف، واستعادة دورهم المنشود، إلاّ بالرجوع إلى كتاب الله، والنهل منه لحل المشاكل الواقعة، وتجاوز العوائق التاريخية والاجتماعية والثقافية المانعة من التحرر والتقدم».

ويقول أيضاً: «وظني أن تفسير القرآن بالقرآن، ومحاولة التخلص من رواسب التاريخ والثقافة التي رانت على العقل المسلم، كفيلان بإعادة القاطرة إلى سكّتها؛ لإكمال المهمة التاريخية التي على هذه الأمة القيام بها».

٤. يؤكِّد الباحث خلال هذه الدراسة أنّه على الرغم من الجهود الجبارة التي قام بها العلماء المسلمون على مر العصور، والتي انتهت إلى تأسيس الصرح الشامخ لعلم التفسير، إلا أنّ السؤال مازال مطروحاً عن دور هذا العلم في مساعدة الناس على تبيين المعاني القرآنية، بل وفي تمرير معاني أخرى غير قرآنية مأخوذة عن اليهود والنصارى وغيرهم إلى التراث العربي والإسلامي؛ وذلك لأنّه يعتقد أن ما يوجد في كتب التفسير والتراث من عقائد ومفاهيم وأفكار منحرفة مأخوذة من الإسرائيليات لم يكن سببه ما راج في المجتمع الإسلامي من هذه العقائد والأفكار والمفاهيم فقط، وإنما يرجع وبشكل أساسي إلى العلوم الإسلامية نفسها، وعلى رأسها علم التفسير، حيث ساهمت بقواعدها وأصولها ومناهجها ومصادرها ورجالاتها في رواية هذه الأخبار والترويج لها، وتزكيتها، وتقديسها، ورفعها إلى درجة النص النازل من السماء، بل إلى درجة تأطير النص القرآني

نفسه، فلا يفهم إلاّ في ضوئها.

الدراسة السابعة عشرة: الرسول واليهود وجها بوجه

١ـ هوية البحث

عنوانه: «الرسول واليهود وجهاً بوجه». **المؤلف**: الدكتور سعد المرصفي، أستاذ الحديث وعلومه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت. **الناشر**: مؤسسة الرّيان، بيروت؛ ومكتبة ابن كثير، الكويت. **تاريخ النشر**: الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م. **عدد المجلدات**: أربع مجلدات، الأول: ٤٨٥ صفحة، الثاني: من صفحة ٤٨٩ إلى صفحة ٩٨٢، الثالث: من صفحة ٩٨٥ إلى صفحة ١٤١١، الرابع: من صفحة ١٤١٧ إلى صفحة ١٩٢٧.

٢ـ هدف البحث

حاول الباحث خلال هذه الدراسة تحقيق عدة أهداف، أهمها:

١ـ نقد اليهود والفكر اليهودي من خلال دراسة التاريخ اليهودي، مستدلاً على ذلك بالقرآن والحديث (حسب مصادر الحديث عند أهل السنة).

٢ـ بيان حقيقة اليهود، وموقف الرسولﷺ من اليهود، وموقف اليهود من الرسول.

٣ـ منهج البحث

اعتمد الباحث في هذه الدراسة على المنهج الوثائقي والتاريخي، والمنهج التحليلي، والمنهج المقارن، والمنهج الاستقرائي. وكان أسلوبه في البحث جدلياً استدلالياً، ويميل إلى الحوار والمناظرة أحياناً.

٤ـ إطار البحث

عالج الباحث هذه الدراسة المطولة خلال عشرة أبواب، وكل باب من هذه الأبواب يتضمن أبحاثاً متعددة، وسنكتفي هنا بذكر عناوين الأبواب فقط: **الباب الأول**: أسطورة

الوطن اليهودي. **الباب الثاني**: مفتريات الفكر اليهودي. **الباب الثالث**: موقف اليهود من الرسالة والرسول ﷺ. **الباب الرابع**: فساد الطبيعة اليهودية. **الباب الخامس**: التآمر اليهودي على حياة الرسول ﷺ. **الباب السادس**: اليهود والخيانة عبر تاريخهم. **الباب السابع**: القضاء على اليهود عسكرياً. **الباب الثامن**: محاكمة اليهود ودورهم في انحطاط الأخلاق. **الباب التاسع**: هذا هو الخطر اليهودي. **الباب العاشر**: معالم النصر على اليهود في العصر الحاضر.

٥ـ حصيلة الدراسة

١. بحث الكاتب خلال هذه الدراسة تاريخ اليهود في ضوء الكتاب والسنة، وقدّم عرضاً تحليلاً مفصّلاً لكلّ ما يرتبط بهم.

٢ـ بيّن الكاتب سمات اليهود، وفكرهم، والمعارك الخاصة بهم، وعداءهم للرسول ﷺ، وإعلانهم الحرب على الرسول ﷺ، وكيفية مواجهة الرسول ﷺ لهم.

٣ـ أشار الكاتب إلى كيفية تمكن الرسول ﷺ من إحباط مؤامرات اليهود والقضاء عليهم.

٤. قدَّم الكاتب عرضاً نقدياً للفكر اليهودي من خلال دراسته للتاريخ اليهودي؛ مستدلاً على ذلك بالقرآن والحديث.

٥. نبَّه الكاتب خلال هذه الدراسة المسلمين بمعالم الخطر اليهودي، وألقى الضوء على نبوءة النصر للمؤمنين.

٦ـ حاول الكاتب خلال هذه الدراسة أيضاً أن يوجه خطابه للكتّاب المسلمين والمؤمنين؛ لأجل الوعي والاستبصار بهذه الحقائق.

٧ـ لم يلتزم الكاتب خلال دراسته الخط الزمني لأحداث السيرة في ما يتعلق باليهود.

٨ـ قام الباحث بمحاربة أفكار المشرقين والمستغربين ورد شبهاتهم، كما دعا هؤلاء إلى أن ينظروا إلى القرآن الكريم كمنهج له خصائصه، وأن معطيات القرآن تعلو

على الظروف الراهنة زماناً ومكاناً ـ غير محددة بزمان ومكان ـ، وأن ينظروا كذلك إلى السيرة النبوية كوحدة عضوية متكاملة.

الدراسة الثامنة عشرة: الإنجيل في القرآن ـ دروس قرآنية

١ـ هوية البحث

عنوانه: «الانجيل في القرآن ـ دروس قرآنية». المؤلف: يوسف درة حداد. الناشر: المكتبة البوليسية، لبنان. تاريخ النشر: الطبعة الثانية، ١٩٨٢م. عدد المجلدات: مجلّد واحد، ٤٢٨ صفحة.

٢ـ هدف البحث

إن الباعث على تأليف هذه الدراسات يعود ـ حسب رأي القس(٤) يوسف درة حداد ـ يعود لما يلي:

١ـ استجابةً للدعوة التي وجهها شيخ مشايخ الأزهر الشريف فضيلة الأستاذ مصطفى المراغي، ورئيس مجلس الشيوخ المصري السابق الدكتور حسين هيكل...، حيث كانت هذه الدروس على شكل مقالات في البداية، ثم تطورت إلى كتاب اتّسع إلى هذه «الدروس القرآنية»، وهذا هو الكتاب الأول منها(٥).

٢ـ القيام بالبحث العلمي النزيه، أملاً بالوصول إلى حق القرآن، حيث لا نبغي فيه تبشيراً، ولا نقصد منه جدلاً عقيماً.

٣ـ منهج البحث وأسلوب الكاتب

اعتمد الباحث في هذه الدراسة على منهج التحليل الوصفي للنصوص، وعلى المنهج الاستدلالي، فقام بعرض الأفكار ودراستها وتحليلها، ثم الخروج ببعض النتائج، وإصدار بعض الأحكام التي تؤيد تصوراته الذهنية المسبقة. فالحداد في كل دراساته القرآنية يحاول استنطاق القرآن بما لم ينطق به القرآن، بل يفسّر ويؤوِّل القرآن برأيه، ويصدر الأحكام استناداً إلى فهمه واجتهاده الشخصي، فهو بدلاً من أن يكشف عن مقاصد الآيات القرآنية ومرادها الحقيقي يُحمّل الآيات بعض المعاني والمفاهيم الباطلة، التي لا

ترتبط بمفهوم تلك الآيات ولا بمقاصدها، إضافة إلى أنّه لم يلتزم جانب الأمانة في نقل النص القرآني في كتابه. وقد اتّسم أسلوب «الحداد» في البحث بما يلي[٦]: ١ـ التفسير بالرأي. ٢ـ الميل واتباع الهوى. ٣ـ اتباع المتشابه، وإغفال المحكم. ٤ـ تقطيع النصوص، وإغفال مبدأ السياق في التفسير. ٥ـ إصدار الأحكام الجزافية. ٦ـ تحريف الكلم عن مواضعه. ٧ـ التقوُّل على القرآن، ونفيه لحقائق ثابتة فيه. ٨ـ التعامل السطحي مع المفاهيم القرآنية. ٩ـ غياب الموضوعية بين التهويل والتهوين. ١٠ـ التهافت والتناقض في الأحكام والأقوال.

٤ـ إطار البحث

جاءت هذه الدراسة وفقاً للمخطط التالي: بعد ذكر التقديم العام، والمصادر، ومقدمة الكتاب الأول، **القسم الأول**: القرآن والكتاب، نظرية القرآن في الأديان، التوحيد القرآني كتابي، هل نسخ القرآن الإنجيل والتوراة؟، القرآن يشهد بالصحة للكتاب الموجود في زمانه، هل يقول القرآن الكريم بتحريف الكتاب المقدّس، تذييل على استحالة تحريف الكتاب، قيمة الكتاب في القرآن، قيمة الإنجيل في القرآن، موقف القرآن من أهل الكتاب. **القسم الثاني**: مريم أم المسيح في القرآن: **الجزء الأول**: النصوص القرآنية، **الجزء الثاني**: تحليل النصوص. **القسم الثالث**: المسيح في القرآن: **الجزء الأول**: النصوص القرآنية في المسيح، **الجزء الثاني**: تحليل النصوص القرآنية في المسيح، عيسى ابن مريم آيةٌ في مولده، في حداثته في رسالته، عيسى ابن مريم آية في آخرته، في يوم الدين، عيسى ابن مريم آية في شخصه: **البحث الأول**: ألوهية المسيح في القرآن، **البحث الثاني**: التثليث في القرآن، **البحث الثالث**: ألقاب المسيح في القرآن، شخصية المسيح في القرآن.

٥ـ أهم النتائج

حاول الكاتب خلال دراسته هذه أن يثبت بعض النتائج التي تعبر عن تصوراته الذهنية السابقة، وكما ذكرنا فهو يحاول استنطاق القرآن بما لم ينطق به، وبما يخالف مقاصد الآيات القرآنية، فيقوم بتفسير الآيات القرآنية وتأويلها حسب فهمه واجتهاده الشخصي. ومن هنا فإن النتائج التي عرضها ما هي إلاّ مغالطات وتمويه وتشويه للحقائق

الجليّة والواضحة. وكل ما عرضه الحداد يُعَدُّ تجاوزاً على قداسة القرآن وقداسة النبي الأكرمﷺ. ومن أهم النتائج التي أشار إليها ما يلي:

١ـ إنّ القرآن أقرَّ الأديان السابقة، وإن التوحيد القرآني في حقيقته منسوب إلى الكتاب الذي قبله ـ التوراة والإنجيل ـ، أي إنّه في دعوته كان يهتدي بالكتاب المقدس.

٢. إنّ حجة محمدﷺ هي شهادة أهل الكتاب له، وذلك بتصريح القرآن الكريم (الأنعام: ١١٤ و١٧٦)؛ لأن الكتاب أصلاً هو الذي نزل على اليهود والنصارى، ومحمد نقله بلسان عربي مبين، وقد اتصل محمد بأهل الكتاب، وقد درس الكتاب، ونقل القرآن عن الكتاب، فالكتاب وأهل الكتاب يمثلون المرجعيّة بالنسبة للنبي محمدﷺ.

٣ـ إنّ الدعوة الإسلامية كتابية في جميع أجزائها وتفاصيلها، في مصدرها وموضوعها، وفي طريقتها وقصصها وجدلها.

٤. إن القرآن يؤكد على استحالة نسخه للكتاب، وكذلك استحالة نسخ الإسلام لدين الإنجيل والتوراة، وإن النسخ بين الشرائع لا أساس له في القرآن الكريم.

٥. إن القرآن يشهد بصحة الكتاب ـ التوراة والإنجيل ـ، ويحكم باستحالة تحريف الكتاب. كما أن القرآن الكريم لا يعتبر أهل الكتاب مشركين أو كافرين، بل مسلمين وموحِّدين[٧]. وإن تسمية (الكتاب المقدس) زمن النبي العربي هو «كتاب الله» و«كلام الله»[٨].

٦ـ إن القرآن يؤكد أن مريم أم المسيح هي آيةٌ في اصطفائها، وفي ميلادها، وفي اختلائها في الهيكل، وفي ولادتها المسيح، وفي طهارتها وقداستها، وفي شخصيتها.

وإن اصطفاء مريم للمعجزة الكبرى، أي ولادة المسيح، يمتزج في اصطفاء المسيح لرسالته العظمى، فهي مع ابنها: «آية واحدة للعالمين»[٩].

٧ـ إن القرآن يعتبر يسوع المسيح عيسى ابن مريم آية في مولده، وفي حداثته، وفي رسالته وآخرته، وفي ارتفاعه حيّاً إلى السماء، وفي يوم الدين، وفي حياته كلها، وشخصيته الفذّة.

٨ يعتقد الكاتب أن الآية ٥٤ من سورة المؤمنون مدسوسة في القرآن؛ لأنّه لا جدال ولا وَصْفَ لجدال مع الكتابيين الذين فرَّقوا دينهم كتباً مختلفة.

٩. يؤكِّد الكاتب على أن بنوّة عيسى في الإنجيل ليست تناسلية، وليست معنوية،

بل هي بنوّة روحية محضة من ولادة عقلية محضة. فالولادة روحية من جوهر الله وفيه، لا يشاركه فيها أحد. والإنجيل يسمي التفاعل الجوهري الإلهي «ولادة»، والتسلسل العقلي الإلهي «بنوّة». فكلمة الله هو ابن الله، وابن الله هو كلمة الله.

١٠. ويؤكد الباحث أنّ الألوهية التي ينفيها القرآن عن المسيح ليست بالألوهية التي يثبتها الإنجيل له، وأن البنوّة التي يسندها الإنجيل إلى المسيح ليست كالتي ينفيها القرآن عنه.

١١. ويصرِّح أيضاً بقوله: إن التثليث الذي ينكره القرآن غيرُ التثليث المسيحي الذي يُعلّمه الإنجيل، فكلٌّ من الإنجيل والقرآن يقصد غير ما يعنيه الآخر، والمسيحيون يعتقدون غير ما ينكره المسلمون.

١٢. ويؤكِّد الكاتب أيضاً أن الألقاب التي يصف بها القرآن المسيح هي أقرب إلى الخالق منها إلى المخلوق. ويصنّف ألقاب المسيح إلى بنوّية وإلهية، وهي تشمل «مسيح الله» و«كلمة الله» و«روح الله».

١٣ـ ويدّعي الكاتب أن التثليث موجودٌ في القرآن، وهو مُكوّن من «الله» و«الكلمة» و«الروح».

١٤. ويذكر الكاتب أيضاً أنّ النّبي العربي لم يعترف ببنوّة المسيح؛ لأنه لم يعرفها حقّ معرفتها.

١٥. وأخيراً يؤكِّد الكاتب أنّ من يطّلع بإخلاص على شهادة القرآن للإنجيل يرى في القرآن مدخلاً إلى الإنجيل. فالقرآن يعترف بأن الإنجيل هو أسمى الكتب المُنزلة، وأن المسيح هو أفضل الأنبياء والمرسلين. والقرآن لا يصف أحداً بما وصف به عيسى ابن مريم، ولا يلقِّب أحداً بما لقّب به المسيح.

الدراسة التاسعة عشرة: نظم القرآن والكتاب: إعجاز القرآن

١ـ هوية البحث

عنوانه: «نظم القرآن والكتاب: إعجاز القرآن». المؤلف: القِسّ يوسف درّة حداد. **الناشر:** منشورات المكتبة البوليسية، لبنان ـ بيروت ـ **عدد المجلدات:** مجلّد واحد، ٢٠٨ صفحة. توضيحات إضافية: ذكرنا سابقاً أنّ هذا الكتاب هو واحد من سلسلة الكتب

التي صدرت تحت عنوان «دروس قرآنية»، وشملت هذه الدروس ما يلي: ١ـ الإنجيل في القرآن؛ ٢ـ القرآن والكتاب: الكتاب الأول: بيئة القرآن الكتابية، الكتاب الثاني: أطوار الدعوة القرآنية؛ ٣ـ نظم القرآن والكتاب: الكتاب الأول: إعجاز القرآن، الكتاب الثاني: معجزة القرآن. وللمؤلِّف أيضاً كتب صدرت تحت عنوان: «في سبيل الحوار الإسلامي المسيحي»، وقد شملت ما يلي: ١ـ مدخل إلى الحوار الإسلامي؛ ٢ـ القرآن دعوة «نصرانية»؛ ٣ـ القرآن والمسيحية؛ ٤ـ أسرار القرآن؛ ٥ـ المسيح ومحمد في عرف القرآن؛ ٦ـ سيرة محمد وسرّه.

وللمؤلف كذلك «دراسات إنجيلية» شملت: ١ـ الدفاع عن المسيحية: في إنجيل متى، وبحسب مرقس؛ ٢ـ تاريخ المسيحية في الإنجيل: بحسب لوقا، وفي سفر أعمال الرسل؛ ٣ـ فلسفة المسيحية: الكتاب الأول: الرسول بولس، الكتاب الثاني: رسائل بولس؛ ٤ـ صوفية المسيحية: الكتاب الأول: في الإنجيل بحسب يوحنا، الكتاب الثاني: في سفر الرؤيا؛ ٥ـ المسيح في الإنجيل؛ ٦ـ «إنجيل» بولس؛ ٧ـ سيرة المسيح وسرّه؛ ٨ ـ دروس إنجيلية؛ ٩ـ الدفاع عن المسيحية من تاريخها وتعاليمها.

٢ـ هدف البحث

يحاول الباحث خلال هذه الدراسة؛ واستناداً إلى آرائه وفهمه واجتهاده الشخصي، إثبات ما يلي: ١ـ ليس الإعجاز ميزة القرآن وحده، بل هو ميزة التوراة والإنجيل من قبل.

٢ـ إن القرآن ما جاء إلاّ ليشهد ويؤكِّد ذلك، فكما أن الحيّ القيوم أنزل القرآن كذلك أنزل التوراة والإنجيل.

٣ـ إن كلمة «الفرقان»، بحسب ما جاء في القرآن الكريم، تعني التوراة والإنجيل والقرآن، أي إن الله عندما أنزل «التوراة والإنجيل والقرآن» فقد أنزل الفرقان كله، ليفرق بين الحق والباطل، كما أن الإعجاز البياني ميزة «الفرقان» كله.

٤ـ إن الإعجاز القرآني جاء في البيان وفي القول الجميل، أما الإعجاز في الإنجيل فقد جاء في القول الإلهي المعجِز والعمل الإلهي المعجِز، ـ أي إن الإعجاز في الإنجيل لم يكتفِ بالإعجاز البياني والبلاغي وحده ـ كما هو في القرآن ـ، بل شمل الإعجاز في العمل

الإلهي أيضاً.

وقفة تأمل

يبدو أن الكاتب خلال هذه الدراسة يحاول أن يثبت بعض التصورات الذهنية المسبقة، والتي ذكرت في هدف البحث، وذلك بكل وسيلة ممكنة، فنجده خلال البحث والدراسة يتلاعب بالألفاظ والمصطلحات، فيعرض المفاهيم المغلوطة، ويفسِّر الآيات القرآنية حسب فهمه واستيعابه الشخصي، وأحياناً يقوم بتقطيع وتجزئة آراء العلماء، أي إنه يستشهد بآراء العلماء بشكل ناقص، كل ذلك من أجل دعم آرائه، وإثبات تصوراته الذهنية المسبقة، وبالتالي الانتصار لدينه ومذهبه وعقيدته الشخصية، فهو بعيد كلَّ البعد عن الأسلوب الحيادي ومبادئ المنهج العلمي في الدراسة والبحث.

٣ـ منهج البحث

اعتمد الباحث في هذه الدراسة على منهج التحليل الوصفي، فقام بعرض الأفكار ودراستها ووصفها وتحليلها، ومن ثمّ التوصُّل إلى بعض النتائج الخاصة بالبحث.

أما النتائج التى عرضها الباحث فهي تبدو غير دقيقة، ولا يمكن الاعتماد عليها من الناحية العلمية والعقلية ـ كما أشرنا إلى ذلك سابقاً ـ؛ وذلك لعدة أسباب:

١. لم يقم الباحث بدراسة مقارنة بأسلوب علمي دقيق وبشكل موضوعي ما بين «القرآن الكريم» و«الكتاب المقدس».

٢. لم ينقل بدقة وبشكل كامل آراء العلماء ـ كما ذكرنا سابقاً ـ، بل كثيراً ما يُقطِّع النصوص، أو يعرضها عرضاً ناقصاً.

٣. غالباً ما يقوم بإصدار الأحكام معتمداً على فهمه واجتهاده الخاص أمام النص، دون الأخذ بالرأي العلمي الدقيق القائم على الأدلة العقلية والنقلية المعتبرة.

٤. لم يلتزم بالأسلوب الحيادي في البحث، بل كثيراً ما يبدو أنّه منحاز إلى مذهبه وعقيدته.

٤ـ إطار البحث

جاء البحث بصورته الإجمالية وفقاً للمخطط التالي:

توطئة: هذا بيان للناس، **الفصل الأول**: تاريخ الكلام في إعجاز القرآن؛ **الفصل الثاني**: الإعجاز البياني في سلم الإعجاز المطلق: الفنون الجميلة، إعجاز القرآن في نظمه وبيانه؛ **الفصل الثالث**: كيفية الوحي القرآني: باللفظ أم بالمعنى؟؛ **الفصل الرابع**: لغة القرآن: لغة قريش ولغة نجد، لغة القرآن ولغة الشعر الجاهلي؛ **الفصل الخامس**: تأليف القرآن في تنزيله: نزول القرآن منجّماً، علم المناسبة: الروابط لترتيب الآي في السورة؛ **الفصل السادس**: في بيان القرآن: مدرسة يحيى الدمشقي ومجاز القرآن، وفيه بحوث: وجوه الخطاب في القرآن، المجاز في القرآن، التشبيه في القرآن، الاستعارة في القرآن، الكناية والتعريض في القرآن، الحصر والاختصاص في القرآن، الإيجاز والإطناب في القرآن، الخبر والإنشاء في القرآن، إعجاز القرآن في بيانه العربي؛ **الفصل السابع**: البديع في القرآن: أنواعه مائة ونيف، مواقف أصحاب الإعجاز من البديع، هل من إعجاز في التوراة والإنجيل؟؛ **الفصل الثامن**: الإعجاز في نظم القرآن؛ **الفصل التاسع**: المحكم والمتشابه من القرآن؛ **الفصل العاشر**: الناسخ والمنسوخ في القرآن؛ **الفصل الحادي عشر**: غريب القرآن؛ **الفصل الثاني عشر**: أساليب نظم القرآن وفنونه؛ **الفصل الثالث عشر**: ما هو إعجاز القرآن؟؛ **خاتمه الكتاب**: الإعجاز ما بين الإنجيل والقرآن، وقد اشتملت على ما يلي: **أولاً**: التحدي بالإعجاز في الإنجيل والقرآن، ثانياً: أثر هذا التحدي بهما عند السامعين، **ثالثاً**: الإعجاز بالأقوال والأعمال فيهما، **رابعاً**: أقوال الأستاذ العقّاد في إعجاز الإنجيل، **خامساً**: «الفرقان» كلّه معجز.

٥ـ النتائج

من النتائج التي يمكن الإشارة إليها حسب تصورات الباحث خلال هذه الدراسة ما يلي:

١ـ إن التوراة والإنجيل والقرآن ـ بحسب شهادة القرآن ـ هي «الفرقان»، والفرقان كلّه معجز؛ لأنّه تنزيل الحيّ القيوم، فالإعجاز قائم ما بين التوراة والقرآن، وما بين الإنجيل والقرآن.

٢ـ لقد وقع التحدي بالإعجاز في الإنجيل والقرآن، ولكن العبرة في مدى تأثير هذا التحدي، ومدى رد الفعل عليه عند الشعب، فكان جواب الشعب على القرآن في مكة:

﴿إِنْ هذا إِلاَّ سِحْرٌ يُؤْثَرُ * إِنْ هذا إِلاَّ قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ (المدّثر: ٢٤ ـ ٢٥).

أما جواب الشعب على كلام المسيح، حيث كان يعلّم في المجامع والجميع يشيدون بمجده، وكانوا جميعاً يشهدون له، ويعجبون بالكلام المعجز الخارج من فيه، وكانوا يقولون: «أَوَليس هذا ابن يوسف؟» (لوقا: ٤: ١٤ ـ ٢٢)، «ثمّ دخل الجمع وأخذ يعلم، فبهتوا من تعليمه؛ لأنه كان يعلم كمن له سلطان، لا كالكتبة» (مرقس: ١: ٢١).

٣ـ لقد وقع الإعجاز البياني والبلاغي في التوراة والإنجيل والقرآن لأنها جميعاً (الفرقان)، على حدّ قول القرآن[١٠]، ولكن ما بين إعجاز القرآن وإعجاز الإنجيل فارق جوهري. لقد أجمع القوم على أن إعجاز القرآن في القول الجميل، أي في البيان والبلاغة فقط، وإعجاز الإنجيل قائم في سحر البيان وسرّ المعجزات الشاملة معاً، أي في القول الإلهي المعجز والعمل الإلهي المعجز.

الدراسة العشرون: القرآن دعوة نصرانية

١ـ هوية البحث

عنوانه: «القرآن دعوة نصرانيّة»[١١]. **المؤلف:** القِسّ يوسف درّة حداد[١٢]. **الناشر:** المكتبة البوليسية، لبنان ـ بيروت. **تاريخ النشر:** الطبعة الثانية، ١٩٨٦م. **عدد المجلدات:** مجلّد واحد، ٧٤٥ صفحة.

٢ـ هدف البحث

يستهدف الباحث خلال هذه الدراسة تحقيق ما يلي:

١ـ إثبات أن «القرآن الكريم» ما هو إلاّ «دعوة نصرانية» في جميع ما جاء به من عقائد وأحكام وقيم أخلاقية وغيره، وخاصة عقيدة القرآن في «الروح»، وفي «كلمة الله» و«روح القدس»، وفي كلّ ما يرتبط بالسيد المسيح وأمّه مريم. فهي تجليات تثبت نصرانية القرآن، وأن هذه النصرانية التي يذكرها القرآن هي غير المسيحية.

٢ـ إثبات أن المسلمين طوال قرون عديدة قد «أخطأوا في فهم القرآن وفهم الإسلام فهماً صحيحاً. وعدم الفهم الصحيح هذا أدّى إلى «سوء التفاهم» المتواتر ما بين الإسلام والمسيحية. وكان ذلك يشكل مصدر الصراع الأليم والأثيم بينهما عبر التاريخ.

٣. يحاول الكاتب بيان أنَّ «الحقيقة القرآنية» تجمع بين الإسلام والمسيحية في أصل واحد هو «نصرانية محمد والقرآن»، ومن ثم السعي لتقييم المفاهيم تقييماً صحيحاً، وتحسين الصلات الأخوية لفتح «حوار أخوي جديد» بين الإسلام والمسيحية؛ ليمثل «طليعة عهد جديد» من الإخاء الأصيل والولاء النبيل حتى أمد طويل.

٣ـ منهج البحث

اعتمد الكاتب في هذه الدراسة على المنهج التاريخي والاستقرائي، وكذلك على منهج تحليل النصوص القرآنية؛ لإثبات آرائه وأفكاره، فقام بدراسة الوقائع التاريخية وتحليل الأفكار وعرض النتائج، معتمداً في كل ذلك على أسلوب الجدل الاستدلالي، إلاّ أنَّ منهج الباحث وأسلوبه في البحث لم يكن قائماً على أسس ومبادئ علمية، بل أكثر استشهاداته واستنتاجاته تستند على فهمه واجتهاده الشخصي، لذا جاءت أكثر نتائج دراساته منحازة وبعيدة عن الموضوعية والحيادية، فلا يمكن الاعتماد عليها أو الاطمئنان بها.

٤ـ إطار البحث

جاء البحث بصورته الإجمالية وفقاً للمخطط التالي: هذا بلاغ الناس؛ **تمهيد:** سرّ «النصارى» في القرآن: **البحث الأول:** أنوار كاشفة من الإنجيل والقرآن، **البحث الثاني:** صلة القربى بين الإسلام والمسيحية عبر «النصرانية»، **البحث الثالث:** أنوار قرآنية هادية، ما بين «النصرانية» والدعوة القرآنية؛ **الفصل الأول:** «النصارى» في مصادر الوحي الإنجيلي: **البحث الأول:** يسوع الناصري، ويسوع المسيح، **البحث الثاني:** انقسام أتباع يسوع في الاسم إلى «نصارى» و«مسيحيين»، **البحث الثالث:** انقسام أهل الإنجيل في العقيدة إلى سنة وشيعة، **البحث الرابع:** «شيعة النصارى» في «العهد الجديد»؛ **الفصل الثاني:** «النصارى» في التاريخ: **توطئة:** تاريخ «النصارى» في «عهد الفترة»، **البحث الأول:** موجز تاريخ «النصارى»، **البحث الثاني:** هجرة «النصارى» إلى الحجاز، **البحث الثالث:** إنجيل «النصارى»؛ الإنجيل بحسب العبرانيين، **البحث الرابع:** علم الكلام عند «النصارى»، **البحث الخامس:** أسلوب الدعوة عند «النصارى»، **البحث السادس:** عقيدة «النصارى»، **البحث السابع:** الشريعة

والصوفية عند «النصارى»؛ **الفصل الثالث**: «النصرانية» في مكة والحجاز قبل الإسلام: **توطئة**: المسيحية و«النصرانية» في جزيرة العرب قبل الإسلام، **البحث الأول**: الدعوة الإنجيلية في الحجاز من وحي القرآن والتاريخ، **البحث الثاني**: «النصرانية» في مكة والمدينة والحجاز من وحي السيرة، **البحث الثالث**: محمد على درب «النصرانية» من وحي السيرة، **البحث الرابع**: مبعث محمد، ودور أئمة «النصارى» فيه، من وحي الحديث والسيرة، **البحث الخامس**: أثر القِسّ ورقة بن نوفل في محمد والقرآن من وحي الحديث، **البحث السادس**: انتساب الدعوة القرآنية إلى «النصرانية» بنصّ القرآن نفسه؛ **الفصل الرابع**: الوثائق القرآنية: **تمهيد**: المبادىء القرآنية لفهم ما تشابه من القرآن، **البحث الأول**: الوثائق المكية لانضمام محمد إلى «النصارى»، **البحث الثاني**: الوثائق المكية لقيام «النصارى» مع محمد بالدعوة القرآنية، **البحث الثالث**: الوثائق القرآنية المدنية «لتنصُّر» محمد ودعوته، **البحث الرابع**: الوثائق القرآنية المدينة لإسلام «النصارى»؛ **الفصل الخامس**: الدلائل الحسان على «نصرانية» القرآن: **توطئة**: الدعوة القرآنية هي «النصرانية» عينها، **البحث الأول**: «نصرانية» القرآن في دعوته، **البحث الثاني**: «نصرانية» القرآن في ظواهره البارزة، **البحث الثالث**: نصرانيةً القرآن في أساليبه، **البحث الرابع**: «نصرانية» القرآن في صيغ الإيمان، **البحث الخامس**: «نصرانية» القرآن في عقيدته؛ **الفصل السادس**: مفاجآت تاريخية حول الدعوة القرآنية: **توطئة**: «النصرانية» غير المسيحية، **البحث الأول**: النصارى من بني إسرائيل في مكة والحجاز، **البحث الثاني**: «نصرانية» محمد قبل مبعثه وفي دعوته، **البحث الثالث**: «نصرانية» القرآن؛ **الفصل السابع**: النتائج الحاسمة من الواقع القرآني: **توطئة**: الظاهرة الكبرى في القرآن أنه قريب وبعيد معاً...، **البحث الأول**: مصادر الإسلام في نظر الإيمان والعلم، **البحث الثاني**: القرآن دعوة «نصرانية»، **البحث الثالث**: في عرف القرآن لا يصح إسلام بدون إيمان بالمسيح واالإنجيل، **البحث الرابع**: «نصرانية» القرآن هي صلة الوصل الكيانية بين الإسلام والمسيحية؛ **خاتمة الكتاب**: القول الفصل بين الإسلام والمسيحية، الشهادة لله وللمسيح على حرف واحد، على خلاف في التأويل.

٥ـ نتائج البحث

إن أهم النتائج التي توصل إليها الباحث ـ حسب فهمه الشخصي للحوادث التاريخية

واجتهاده الخاص أمام النصوص القرآنية، الواضحة في بيانها والجلية في حقائقها ـ هي ما يلي:

١. حسب رأي الباحث فإنّ النتيجة الحاسمة التي تظهر من تحليل الوثائق القرآنية التي درسناها ومن الدلائل الحسان هو أنّ «القرآن دعوة نصرانية».

٢. إنّ مصدر الخطأ في فهم حقيقة الدعوة القرآنية يقوم على سوء فهم لغة القرآن واصطلاحها في اسم «النصارى» واسم «بني إسرائيل».

٣. حسب اعتقاد الباحث فإنّ عرف القرآن أنّه لا يصح إسلام بدون إيمان بالمسيح والإنجيل.

٤ـ إنّ «نصرانية القرآن» هي صلة الوصل الكيانية بين الإسلام والمسيحية، فالإسلام القرآني هو «النصرانية» عينها، في «أمة وسط» بين اليهودية والمسيحية.

٥. إنّ أتباع المسيح منذ مؤتمر صحابة المسيح في أورشليم عام (٤٩ميلادية) افترقوا إلى «سنة» و«شيعة»، فالمسيحيون من الأمميين الذين اكتفوا بشرع الإنجيل وإمامة رسل المسيح عليهم هم «المسيحية السنّية»، أما «النصارى» من بني إسرائيل الذين تشيّعوا للتوراة، فأقاموا أحكامها مع أحكام الإنجيل، وتشيّعوا لأهل بيت المسيح ـ أولاد عمه ـ، فهم «النصرانية» الشيعة، وهذه النصرانية هي التي تبناها القرآن باسم الإسلام في دعوته، فكان القرآن دعوة «نصرانية».

٦. إنّ الإسلام القرآني هو «النصرانية» عينها، فنسبة الإسلام إلى المسيحية كنسبة الشيعة إلى السنة، فهما فرعان لأصل واحد.

وهذا ما يجهله أو يتجاهله المسلمون والمسيحيون. فما بين الإسلام والمسيحية وحدة دينية محورها الإيمان بالمسيح: ﴿كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ (النساء: ١٧٠). إذاً حرف الإيمان واحد، وإنْ اختلف التأويل، ومهما اختلف الخّطان في تطورهما، فما بين الإسلام والمسيحية أصل جامعٌ هو «نصرانية القرآن».

٧. إضافة إلى ما سبق فإنّ الكاتب يؤكد ما يلي:

أ. «نصرانية القرآن» هي محور الحوار بين الإسلام.

ب ـ بين الإسلام والمسيحية الشهادة لله وللمسيح على حرف واحد، وتأويل مختلف،

وإنّ الشهادة الواحدة الجامعة بين الإسلام والمسيحية هي: «أشهد أن لا إله إلاّ الله، و﴿إِنَّمَا **الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ**﴾ (النساء: ١٧٠)».

٦ـ وقفة تأمل مع الكاتب ومنهجه في البحث

١ـ أكد الباحثون من خلال دراستهم لكتب يوسف درة حداد أنّه يريد قولبة الإسلام في نصرانية لا يعترف بصلاحيتها أصلاً، وإنما يعتبرها بدعة سبقت المسيحية، وثبت ضَلالها، ويرى أن مسيحية التثليث والفداء قد قضت عليها قضاءً مبرماً، وحسب فإنّ المسيحية تنظر إلى النصرانية على أنها مغالطة وخلط وفوضى، وإن الإسلام «نسخة متأخرة» عن النصرانية المنحرفة التي انقرضت، لذا لا بد للمسلمين من «الارتقاء» إلى ما يدعو إليه الحداد وأمثاله.

أما الحقائق التاريخية والعلمية والعقلية فقد أثبتتْ خلاف ذلك، فليس الإسلام هو النصرانية، وليس الإسلام هو المسيحية أبداً.

٢ـ يحاول الحداد أن يظهر نفسه وكأنه منطقيٌّ وموضوعيٌّ في بحوثه، إلاّ أن طابع العداء والتحامل على الإسلام وعلى المسلمين يبدو جليّاً من خلال تحليلاته المغلوطة واستنتاجاته الخاطئة، كما أثبت ذلك كثير من الباحثين الذين تصدّوا لنقد كتاباته نقداً علمياً وموضوعياً، أمثال: السيد محمد حسين فضل الله، والأستاذ أحمد عمران، والدكتور عبد الرحمن بدوي، والدكتور سامي عصاصة، وغيرهم.

٣ـ نجد الحداد خلال أسلوبه في البحث يخطط ويصمم وهو يهدف إلى غاية يحاول بلوغها متذرِّعاً بآي الذكر الحكيم، فيقدِّم، ويحرّف، ويغالط، ويجزّىء، ويقطع الشواهد، ويفتري على القرآن، وعلى التاريخ، وعلى أصول الإسناد، كما أنّه يحاول أن يجعل كتابه منبر دعاية لعقيدته، وهو يقدِّم أناجيل مَنْ جاؤوا بعد أكثر من قرن من غياب السيد المسيح.

الدراسة الحادية والعشرون: القرآن ليس دعوة نصرانية

١ـ هوية البحث

عنوانه: «القرآن ليس دعوة نصرانية». المؤلف: الدكتور سامي عصاصة. الناشر: دار الوثائق، دمشق ـ سورية. تاريخ النشر: الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م. عدد المجلدات: مجلَّد

واحد، ٢٠٤ صفحة.

٢ـ هدف البحث

استهدف الباحث خلال هذه الدراسة ما يلي:

١ـ الرد على كتابي الحداد والحريري: «القرآن دعوة نصرانية»؛ و«قس ونبي».

٢ـ إثبات أن الحريري والحداد لم يلتزما بأصول المنهج العلمي في بحوثهما، فطريقتهما في البحث لا تتصف بالموضوعية أو الحياد أو العدل، وكذلك إثبات عدم توفر حسن النية لديهما، وأنهما لا يبحثان عن الحقيقة، وإنما يريدان إثبات وجهات نظر متحيزة ومحدودة سلفاً، تهدد الوئام، وتثير الفرقة والتناحر بين الديانتين.

٣ـ الدعوة إلى الحوار «المسيحي ـ الإسلامي» النزيه القائم على التفاهيم والمحبة، والتعايش السلمي، وإلى كلّ ما يؤدي إلى طريق الوئام والوفاق، وشجب العدواة والتشرذم.

٣ـ منهج البحث

اعتمد الباحث في هذه الدراسة على المنهج التحليلي، والمنهج التاريخي، والوثائقي، والمنهج الاستقرائي؛ لتتبع الحوادث التاريخية وتحليلها؛ وذلك للكشف عن الأخطاء والمغالطات التي جاء بهما الحداد والحريري، وبيان الحقائق من خلال مصادرها الأصلية. كما قام الباحث بدراسة النصوص وتحليلها؛ لاستخراج الأفكار الصحيحة، وإعادة بنائها؛ للتوصل إلى النتائج المطلوبة، فكان أسلوبه في البحث أسلوباً جدلياً استدلالياً، يستند إلى الأدلة العقلية والنقلية في ضوء الأسس والمناهج العلمية.

٤ـ إطار البحث

جاءت هذه الدراسة وفقاً للمخطط التالي: **المقدمة**: لمن هذا الكتاب؟، ما النصرانية؟ **الجزء الأول**: الأحوال السائدة في الحجاز قبل الإسلام، ورقة بن نوفل: ديانته، نصرانيته، ورقة الأبيوني النصراني المتخنث المتحنف، ورقة رئيس النصارى، فتور الوحي، ورقة يتنبأ بنبوة محمد، ورقة مترجم الإنجيل، أرقام قرآنية، الإنجيل الضائع في رمال مكة، ورقة يزوج محمدﷺ من خديجة، ورقة الزعيم، ورقة سيد مكة، ورقة يحدد

محمدﷺ خليفة له، شريحة نصرانية طاغية في مكة، الحداد وسورة الضحى، ورقة النبي وخديجة النبيّة، الوثنية في صلب عائلة محمد، مكة الوثنية أم المؤمنة الموحِّدة؟، تحريف الوحي، خلوة وصوم وتعبد؛ متفرقات من كتابي الحريري والحداد: الحريري المتواضع البريء، قدرة الخالق وقدرة الإنسان، إعادة الإسلام إلى إبراهيم الخليل، الجميع على ضلال الأرذلون، الاعترافات بنجاح محمد، القس الرئيس والقس المعاون، وحدة القرآن والإنجيل، وحدة الإسلام والنصرانية، الجشع نحو المغانم، محمدﷺ يقرأ ويكتب، تعميد محمد وشرح صدره، الاستعلاء النصراني على العرب، نهضة العرب نصرانية، قرآنان، قس بن ساعدة نصراني، بين اليهود والنصرانية؛ **الجزء الثاني**: الفوارق التي تفصل القرآن عن الإنجيل، الفوارق التي تفصل القرآن عن التوراة، أقوال مفكرين مسيحيين، نوح السكران وكنعان البريء، إبراهيم وسارة وفرعون، المصريون في التوراة، يهوذا يزني مع أرملة ابنه، ابنتا لوط تحملان منه، شعب إسرائيل يزني، دمويّة موسى التلمودي، موسى، فتح أريحا، الأمر بإبادة ستة شعوب، انتقام يعقوب من شكيم بن حمود، لحم الجثة يُباع لغير اليهود، ابن النبي يغتصب أخته، داوود يزني بزوجة أوريا ويرسله إلى الموت، لماذا هذه المقتطفات من التوراة؟؛ **الخاتمة**، **المصادر والمراجع**.

٥ـ نتائج البحث

من أهم النتائج التي أشار إليها الكاتب خلال هذه الدراسة ما يلي:

١ـ إنّ الحريري والحداد بدآ دراستيهما من منطلق غير حياديّ.

٢ـ يتصف منهجهما بالحقد والتناقض، فهما يبحثان عن الثغرات والهنات للتهديم وإثارة النعرات الطائفية. وقد اعتمدا على أسلوب في الكتابة يؤدي إلى طريق يثير القلق والضغينة، ويزيد رقعة الاختلاف بين أتباع الديانتين المسيحية والإسلامية. وهذا يخالف الشعار الذي رفعه الحداد والحريري بأنهما يكتبان في سبيل الحوار المسيحي ـ الإسلامي، والتعرُّف على الحقائق، وكشف القواسم المشتركة، والابتعاد عن إثارة النعرات الطائفية، وإيجاد سبل الوفاق والوئام بين المؤمنين، كما يدّعيان.

٣ـ بيَّن الباحث كذلك أنّ الإسلام يختلف مع المسيحية في أكثر من نقطة لاهوتية، كما أُشير إلى ذلك خلال البحث.

٤ـ وأخيراً أكدّ الباحث أنّ «الحوار المسيحي ـ الإسلامي» المطلوب لا بدّ أن يُقام وفقاً لما جاء في الآية الكريمة: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل: ١٢٥)، حيث إن هذه الآية تؤكد على أمرين شديدي الأهمية: **الأول:** الجدال بالحسنى. وهذا مطلوب من طرفي الجدال، وليس من طرف واحد فقط؛ **الثاني:** إنّ إصدار أحكام على أتباع ديانات أخرى ليس من واجبات المسلمين على الأرض، كما أشارت إلى ذلك الآية الكريمة نفسها: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾. ومن هنا لابد من السعي إلى ترسيخ الوئام، وشجب محاولات العداء والتفرقة والانزواء.

الدراسات المقارنة على الشبكة العنكبوتية (الإنترنت)

أولاً: نماذج من الدراسات المنتخبة

وسأشير هنا إلى بعض الدراسات المنتخبة، وبأسلوب مختصر؛ وذلك لأجل التعرُّف والاطلاع على هذه الدراسات قدر الإمكان.

الدراسة الأولى: الأسفار المقدسة عند اليهود، عرض ونقد

١ـ هوية الدراسة

عنوانها: «الأسفار المقدسة عند اليهود، عرض ونقد». المؤلف: غير مذكور. الموقع:

http://www.ebnmaryam. cam/ holy asfar/ two.htm

عدد الصفحات: ١٣.

٢ـ هدف البحث

١ـ التعريف بالأسفار المقدسة عند اليهود، وبيان حقيقتها من حيث الشكل والمحتوى؛ ٢. إجراء دراسة نقدية لتقييم هذه الأسفار وفقاً للحقائق التاريخية والدينية.

٣ـ منهج البحث وأسلوب الباحث

اعتمد الباحث في هذه الدراسة على المنهج التاريخي، والوثائقي، والمنهج الوصفي،

والمنهج المقارن. وكان أسلوب الباحث جدلياً استدلالياً وعلمياً في آن واحد.

٤ـ إطار البحث

تضمن البحث العناوين الرئيسية التالية: **المطلب الأول:** التعريف بالأسفار المقدسة عند اليهود؛ **المطلب الثاني:** عرض موجز لمحتويات الأسفار: **القسم الأول:** التوراة، **القسم الثاني:** أسفار الأنبياء، وتنقسم إلى قسمين هما: ١ـ أسفار الأنبياء الأول (المتقدمين)، ٢ـ أسفار الأنبياء الأخر (المتأخرين)، **القسم الثالث:** أسفار الكتب (أو كتب الحكمة)؛ **المطلب الثالث:** نقد التوراة المحرَّفة وما يتبعها من أسفار، ١ـ نقد سند كتبهم المقدَّسة وعدم صحة نسبتها إلى أنبيائهم، ٢ـ نقد المتن، وبيان ما فيه من مواطن التحريف والتبديل والخطأ؛ **المطلب الرابع:** القسم الثاني من الأسفار المقدَّسة عند اليهود: التلمود: التعريف اللغوي والاصطلاحي للتلمود، أقسام التلمود: (المشنا) و(الجمارا): ١ـ أقسام المشنا، ٢ـ أقسام الجمار، طبعات التلمود، منزلة التلمود عند اليهود؛ **المطلب الخامس:** نقد التلمود، حقيقة التلمود، الطوائف والفرق اليهودية المنكرة للتلمود، بعض مبادئ التلمود وتعاليمه الفاسدة.

٥ـ تقييم البحث

تمكن الباحث خلال هذه الدراسة أن يفي بأهداف البحث. وتميز الباحث بسعة اطلاعه وقدرته العلمية، فكان موضوعياً وعلمياً في كل تحليلاته ونقده واستنتاجاته.

الدراسة الثانية: شخصية المسيح في القرآن

١ـ هوية الدراسة

عنوانها: «شخصية المسيح في القرآن». المؤلف: إسكندر جديد. **الموقع:**

http//:www. arabicbibile. com/ arabic/ a jesus. htm

عدد الصفحات: ٧ صفحات A4.

٢ـ هدف البحث

يحاول الباحث خلال هذه الدراسة، واستناداً إلى عقيدته المسيحية وفهمه

الشخصي، بيان ما يلي:

١. فكرة القرآن للعقائد المسيحية في ضوء الآيات المكية والمدنية، وبيان أسباب الاختلاف في المفاهيم الأساسية؛ ٢ . بيان شخصيّة المسيح ومعجزاته وبنوّته في القرآن؛ ٣. الرد على التصورات الإسلامية الخاطئة بالنسبة لفكرة بنوّة المسيح وألوهيته في ضوء القرآن والكتاب المقدس.

٣. منهج الباحث

حاول الباحث أن يعتمد على المنهج التحليلي للنصوص، والمنهج الاستقرائي، والمقارن، فقام بدراسة الأفكار وتحليلها ونقدها وفقاً لعقيدته وفهمه واجتهاده الشخصيّ.

٤. إطار البحث

تناول الباحث هذا الموضوع وفقاً للعناوين التالية: ١. المسيح في الإسلام؛ ٢. ميزات المسيح في القرآن؛ ٣. معجزات المسيح في القرآن؛ ٤. بنوّة المسيح في القرآن؛ ٥. لاهوت المسيح في الإسلام.

٥. تقييم البحث

لم يكن الباحث في هذه الدراسة حيادياً في بحثه. ولم يراجع الباحث المصادر والمراجع المعتبرة لدى المسلمين. ولم يستفد من آراء العلماء وأهل الفن في ما عرضه من أفكار ومناقشات. وقام بتفسير الآيات القرآنية تفسيراً يتفق مع آرائه، ويدعم عقيدته المسيحية. ومن هنا جاءت استنتاجاته في هذه الدراسة ضعيفة ومتحيزة، ولا يمكن الاعتماد عليها علمياً.

الدراسة الثالثة: لاهوت المسيح بحسب يوحنا، دراسة مقارنة في ضوء المسيحية والإسلام

١. هوية الدراسة

عنوانها: «لاهوت المسيح بحسب يوحنا، دراسة مقارنة في ضوء المسيحية والإسلام».

المؤلف: غير مذكور. **الموقع:**

http//:www.arabicbible.com/arabic/a _ bible.htm

عدد الصفحات: ١٥٦ صفحة A4.

٢ـ هدف البحث

يحاول الباحث خلال هذه الدراسة أن يثبت صحة المعتقدات المسيحية (البولسيّة) في ضوء شرح وتفسير (إنجيل يوحنا)، ومقارنة ذلك بما جاء في القرآن الكريم وبعض المصادر الإسلامية؛ لأجل إثبات وتأييد تلك المعتقدات.

٣ـ منهج البحث

اعتمدت هذه الدراسة على المنهج التحليلي الوصفي، وعلى المنهج المقارن. ويميل أسلوب الباحث في هذه الدراسة إلى الجدل الاستدلالي، وإلى الحوار والمناظرة.

٤ـ إطار البحث

تناولت هذه الدراسة الإصحاح الأول إلى الإصحاح الحادي عشر من (إنجيل يوحنا)، شرحاً وتفصيلاً وتطبيقاً ومقارنةً بالمفاهيم الإسلامية وآي القرآن الكريم.

٥ـ تقييم البحث

هذه الدراسة ـ كسابقتها ـ لم تلتزم الأسلوب الحيادي في البحث، بل كانت منحازة لإثبات وتأييد صحة العقائد المسيحية المواكبة لآراء بولس، وقامت بتفسير الآيات القرآنية تفسيراً يتناسب مع المفاهيم والتصورات المسيحية.

الدراسة الرابعة: تحريف الكتاب المقدس

١ـ هوية الدراسة

عنوانها: «تحريف الكتاب المقدس». **المؤلف:** غير مذكور. **الموقع:**

http//:www.arabicbible.com/a _ jesus.htm

عدد الصفحات: ١٧ صفحة A4.

٢ـ هدف البحث

يحاول الباحث من خلال الأدلة النقلية والعقلية إثبات أن الكتاب المقدس هو كلام الله الموحى للبشر، وكذلك إثبات عدم تحريف الكتاب، وكذلك الإجابة عن التساؤلات التالية: ١ـ هل هناك إنجيل واحد أم أربعة؟ ٢ـ ألم يحرَّف الإنجيل؟ ٣ـ كيف يؤمن المسلمون بإنجيل برنابا إن كانوا لا يؤمنون إلاّ بإنجيل عيسى؟

٣ـ منهج الباحث

اعتمد الباحث خلال دراسته على المنهج التحليلي الوصفي، والمنهج المقارن، والاستقرائي، والاستدلالي. واستعان بالأدلة القرآنية؛ لإثبات آرائه استناداً إلى فهمه واجتهاده الشخصي. فكان أسلوبه استدلالياً جدلياً.

٤ـ إطار البحث

تناول الباحث هذه الدراسة وفقاً للمخطط التالي: **المقدمة**؛ **القسم الأول: الفصل الأول**: محتويات الكتاب المقدس؛ **أولاً**: العهد القديم، **ثانياً**: العهد الجديد، **الفصل الثاني**: وحي الكتاب المقدس، أدلة من الكتاب المقدس والقرآن: **أولاً**: آيات من الكتاب المقدس نفسه، **ثانياً**: القرآن الكريم؛ **القسم الثاني**: الاعتراضات على الكتاب المقدس: ١ـ هل يوجد إنجيل واحد أم أربعة؟ ٢ـ ألم يحرَّف الإنجيل؟ **الباب الأول**: هل يوجد إنجيل واحد أم أربعة؟: **الفصل الأول**: مفهوم الوحي في المسيحية والإسلام، **الفصل الثاني**: كيف يؤمنون بإنجيل برنابا بينما لا يؤمنون إلا بإنجيل عيسى؟ **الفصل الثالث**: الإنجيل وبشائره الأربعة، القرآن ونسخه السبعة: ١ـ الأدلة على وجود القرآنات السبعة، ٢ـ معنى تحريف الأحرف السبعة، ٣ـ حرق القرآنات الستة الأخرى، **الباب الثاني**: عدم تحريف الكتاب المقدس: **الفصل الأول**: مفهوم الآيات القرآنية التي توحي بتحريف الكتاب المقدس، **الفصل الثاني**: شهادة الكتاب المقدس لعدم تحريفه، **الفصل الثالث**: شهادة القرآن لعدم تحريف الكتاب المقدس، هل حدث التحريف قبل زمن النبي محمد (وهو الرأي الذي ينادي به

البعض)، حدوث التحريف بعد زمن محمد، **الفصل الرابع:** شهادة المنطق على عدم تحريف الكتاب المقدس: **أولاً:** أين تمَّ التحريف؟، ثانياً: من الذي قام بالتحريف؟، ثالثاً: في أيّة لغة تمَّ التحريف؟، **الفصل الخامس:** شهادة علم الآثار بعدم تحريف الكتاب المقدس، **الفصل السادس:** شهادة علماء الإسلام بعدم تحريف الكتاب المقدس، ملخص عن صحة الكتاب المقدس وعدم تحريفه.

٥ـ النتائج الحاصلة

حسب رأي الباحث فإنّه تمكن خلال هذه الدراسة أن يصل إلى ما يلي:

١. إن التحريف المتوهَّم، والذي توحي به بعض الآيات القرآنية، ناتجٌ عن سوء فهم هذه الآيات فهماً صحيحاً.

٢. إن ادعاء تحريف الكتاب المقدس قبل زمن النبي محمد وبعده باطلٌ.

٣. ثبت عدم تحريف الكتاب المقدس بشهادة المنطق، وعلم الآثار، وأقوال علماء المسلمين.

٦ـ تقييم إجمالي للدراسة

إن النتائج التي توصل إليها الباحث لا يمكن بأيّ وجه من الوجوه الاعتماد عليها؛ وذلك لأن منهجية البحث خرجت عن الأسلوب الحيادي، واتّسمت بالانحيازية، وفيها شيء من الخلط والمغالطات؛ وذلك لاعتماده على فهمه الخاص واجتهاده الشخصيّ. والكاتب يحاول الاستشهاد بالآيات القرآنية وتفسيرها وفقاً لتصوّراته الذهنية وعقائده المسيحية، دون الرجوع إلى المصادر والمراجع المعتبرة في الدراسات القرآنية والتفسيرية.

الدراسة الخامسة: العقائد النصرانية في التفسير الإسلامي

١ـ هوية الدراسة

عنوانها: «العقائد النصرانية في التفسير الإسلامي»(١٣). **المؤلف:** الدكتور مصطفى بوهندي. **الموقع:** موقع الشهاب للإعلام ـ العقائد النصرانية في التفسير الإسلامي:

http://www. chihab. net/ quran . n. php.

عدد الصفحات: ٢٣ صفحة A4.

٢ـ هدف الدراسة

هذا البحث محاولة جادّة من الباحث للكشف عن الدخيل من الإسرائيليات وثقافات أهل الكتاب في كتب التفسير. ويحاول الباحث خلال دراسته الإجابة عن السؤال المحوري لهذا البحث، وهو: «إلى أي حد استطاع علم التفسير أن يعين القارئ على التعامل الجيد مع النص القرآني؟»، ويعتقد الباحث «أن ما يوجد في كتب التفسير والتراث من عقائد ومفاهيم وأفكار منحرفة، مأخوذة من الإسرائيليات، لم يكن سببه ما راج في المجتمع الإسلامي من هذه العقائد والأفكار والمفاهيم فقط، وإنما يرجع وبشكل أساسي إلى العلوم الإسلامية نفسها، وعلى رأسه علم التفسير، حيث ساهمت بقواعدها وأصولها ومناهجها ومصادرها ورجالاتها في رواية هذه الأخبار، والترويج لها، وتزكيتها، وتقديسها، ورفعها إلى درجة النص النازل من السماء، بل إلى درجة تأطير النص القرآني نفسه، فلا يفهم إلا في ضوئها».

٣ـ منهج البحث

اعتمد الباحث في هذه الدراسة على أكثر من منهج علمي وفق متطلبات هذا البحث، منها: المنهج التحليلي الوصفي، والمنهج المقارن، والمنهج الاستقرائي، والاستدلالي. ويتّسم أسلوب الباحث بجرأة كبيرة على نقد النصوص، واهتمام متزايد بسلامة النص القرآني مما يراه الباحث خطأً في الفهم والتأويل، وقد تكونت لدى الباحث آراء جديدة في فهم نصوص القرآن الكريم، بحيث جعلته يتكلم وكأنه استوعب معاني تلك النصوص، وتكشفت له أسرارها وخباياها، وقد عرض آراءه التي توصل إليها، وقام بنقد وتفنيد كل ما يخالف ذلك.

٤ـ إطار البحث

قسم الباحث هذه الدراسة إلى أربعة أبواب، وهي كما يلي: **الباب الأول**: مقدمات

في أصول التفسير، الباب الثاني: الألوهية والنبوة، الباب الثالث: المعاد، الباب الرابع: القضاء والقدر والحكمة والتعليل.

٥ـ نتائج الدراسة

من النتائج التي أشار إليها الباحث خلال هذه الدراسة ما يلي:

١. يؤكد الباحث في مواضع كثيرة أن البيان القرآني قائم بنفسه ومكتمل، وأنه لا يحتاج إلى إضافة من أيّ أحد، وأن كل ما يفعله الناس هو اكتشاف جواهر وعجائب ذلك البيان، وهي مسألة لم يقل بخلافها المفسِّرون ولا غيرهم من المسلمين.

٢. يؤكد الباحث على بطلان القول بأن القرآن الكريم على أربعة أوجه: قسم لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى؛ وقسم لا يُعْلَمُ إلاّ بالبيان النبوي؛ وقسم يعلمه العلماء؛ وقسم يعلمه عامة الناس ممن يعرفون اللغة العربية؛ وذلك لأن هذا القول يرجع «بالأساس إلى اعتقاد النقص في البيان القرآني».

٣. انتقد الباحث «الحَجْرُ» والتحديد والمنع الذي يمارسه البعض على التعامل المباشر مع النص القرآني، ووصف كلّ مَن يخالف ما هو مألوف من آراء في كتب التفسير بالابتداع والقول بغير علم ومخالفة ما عليه العلماء وغير ذلك.

٤ـ يدعو الباحث إلى الاهتمام بتفسير القرآن بالقرآن؛ إذ إنه ـ مع كونه «عملية اجتهادية قابلة للصواب والخطأ ـ يمتاز عن غيره من العمليات التفسيرية بكون مادته ثابتة من حيث ورودها، فلا تحتاج إلى بحث في الصحة والضعف».

٥ ـ يعتقد الباحث أنّ معنى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللَّهُ﴾ ليس «لا يعلم وقوعه وعاقبته إلاّ الله تعالى»، أي إن الباحث يخلص إلى تبني القول بأن القرآن كلّه محكم، بمعنى معلوم المعنى، وأنه لا يوجد فيه عبارات أو ألفاظ لا يعلم معناها إلا الله تعالى، كما أنّه ليس هناك معانٍ يختص بها الراسخون في العلم، بل كل ما في القرآن يمكن أن يفهمه كل الناس.

٦. يرجِّح الباحث رأي القائلين بعدم وقوع النسخ في القرآن الكريم.

٧ـ أكَّد الباحث أن هناك فرقاً بين التفسير النبوي للقرآن والتفسير بالحديث النبوي، وبيّن أن التفسير بالحديث النبوي هو فعل الراوي واجتهاده، ولا يكون معناه بالضرورة أن الرسول ﷺ قصد بذلك الحديث تفسير تلك الآية. ويرى الباحث أيضاً أن

عملية التعامل مع الأحاديث النبوية في تفسير النص القرآني عملية اجتهادية معقّدة، ومعرضة للخطأ والصواب، وتحتاج إلى تحكيم السياق القرآني من جهة، وإدراك المرمى الحديثي من جهة أخرى.

٨ـ استناداً إلى ما سبق يرى الباحث أن ما صنف في كتب الحديث تحت عنوان «كتاب التفسير» هي مجرد نماذج وأمثلة لها علاقة ما بالآيات، بل إنها كثيراً ما تفرض على تلك الآيات معاني آخرى لا علاقة للآيات بها، وأن النص القرآني في أصله غنيّ عن بيانها. ومن هنا فهو يستدل على رفض كون السنّة مبيّنة وشارحة للقرآن بوجود كثير من الأحاديث الضعيفة والمنكرة والموضوعة والإسرائيليات والخرافات.

٩. ينتقد الباحث جعل أقوال الصحابة في المرتبة الثالثة من مصادر التفسير؛ وذلك لقلّة تلك المرويات. كما أنَّ الصحابي ـ كغيره من البشر ـ معرَّض للخطأ في اجتهاده في تفسير النصوص القرآنية. ويردّ الباحث رأي من يقول بأن «قول الصحابي لا مجال للاجتهاد فيه، وأنّه يأخذ حكم المرفوع إلى النبيﷺ»، حيث يرى أن هذا الرأي كان قد شكل مدخلاً خطيراً دخلت منه العقائد الإسرائيلية والنصرانية إلى مرويّات الصحابة؛ وذلك لأن الصحابة ـ حسب رأيه ـ لم يكونوا يروون عن النبيﷺ وحده، وإنّما كانوا يروون عن بعضهم البعض، وإنّ الصحابة المكثرين من الراوية لم يجمعوا مرويّاتهم إلاّ بعد وفاة النبيﷺ، كما كانوا يروون عن كبار التابعين، ومُسلِمَة أهل الكتاب ومن تثقّف بثقافتهم.

ثانيا: عناوين بعض الدراسات المقارنة على مواقع الإنترنت

١ ـ «الاعتقاد بتحريف الكتاب المقدس» (٣ صفحات).

http: //www. Arabicbible.com/arabic/a . bible. htm

٢. «المسيح في الكتاب المقدس» (٧ صفحات).

http: //www. arabicbible.com/arabic/a . jesus.htm

٣. «الروح القدس أم محمد؟» (صفحتان).

http: //www. arabicbible.com/arabic/a . spirit. htm

٤ ـ «الحق الكامل عن عيسى المسيح» (٤ صفحات).

http: //www. arabicbible.com/arabic/a . jesus. htm

٥ ـ «من هو المسيح حقاً؟» (صفحة واحدة).

http: //www. arabicbible.com/Arabic/a . jesus. htm

٦ ـ «الكتاب المقدس: محتواه، مخطوطاته، وترجماته» (٦ صفحات).

http: //www. arabicbible.com.

٧ ـ «ماذا يقول الكتاب المقدس عن النبي محمد رسول الإسلام؟» (٨ صفحات).

http: //www.the arabic christian ministry.htm.

٨ ـ «هل يُعقل أن يموت المسيح مصلوباً؟» (٨ صفحات).

http: //www.arabicbible. com/a jesus.htm.

٩. «تحريف الكتاب المقدس: قيمة الكتاب والإنجيل في نظر القرآن» (٢٠ صفحة).

http: //www.arabicbible.com.

و يشتمل على العناوين التالية: الدين الواحد في الثلاثة هو التوحيد الكتابي؛ التوحيد الكتابي المنزل هو الإسلام؛ الإنجيل هو كلام الله على لسان كلمة الله؛ الإنجيل هدى وموعظة للمسلمين، كما هو للمسيحيين؛ المسيح في عرف القرآن نفسه؛ خاتمة النبوة والكتاب؛ هل من تحريف في الكتاب والإنجيل؟ شهادة القرآن بصحة الكتاب المقدس.

١٠ ـ «عقيدة «ابن الله» في التوراة» (صفحة واحدة).

١١ ـ «الله واحد في ثلاثة أقانيم»، ناشد حنا (١٣ صفحة).

http://www.arabicbible.com/arabic/a god/islam.htm.

١٢ ـ «لاهوت الروح القدس وعمله»، يوسف قسطة (٣ صفحات).

http://www. arabicbible/aspirit. htm.

١٣ ـ «اهدنا الصراط المستقيم» ـ تفسير مسيحي لسورة الفاتحة (صفحتان).

http://www. arabicbible. com/arabic/a . salvation. htm.

١٤ ـ «الرد على تهمة التحريف» (١٤ صفحة).

http://www. arabicbible. com/arabic/a . bible. htm.

١٥ ـ «حقيقة الكتاب المقدس».

http://www. ebnmaraym. com/truth . of . bible. htm.

١٦ ـ «الكتاب المقدس»، الدكتور يوسف عطية (نؤمن بالله، ونؤمن بأن الكتاب المقدس هو كلمة الله، وصدق لقصص الكتاب المقدس، وأنها حقيقة وليست خيالاً، ...).

http://www. copticchurch. org/arabicarticles/bible. htm.

١٧ـ «استحالة تحريف الكتاب المقدس»، للدكتور عادل حليم، (شهادة تفرد الكتاب المقدس، في وحدته، وصدق قصصه، وأنها حقيقة وليس خيالاً...).

١٨ـ «رأي القرآن بالكتاب المقدس» (يصادق القرآن على ما جاء في التوراة والإنجيل في أكثر من موضع وآية، فكرة أن الكتاب المقدس وقع عليه التحريف، تأكيد للمسلمين على حقيقة استحالة تحوير وتغيير ذلك الكتاب...).

http://www. thegrace. org/a . quran1. htm.

١٩ـ «الكتاب المقدس يحمل في ذاته دلالة وحيه» (إثبات حقيقة وحي الكتاب المقدس...).

http://www.baytaallah.com/insp11. htm.

٢٠ـ «الإيمان المسيحي وإله الكتاب المقدس الحي المبارك»، «أمهات الكتب الإسلامية وحقيقة جمع القرآن العثماني»

http://www. geocities.com/about christianity.htm.

٢١ـ «هل تنبأ الكتاب المقدس عن نبيّ آخر؟».

http://www. islameyat. com/ arabic/ derasat/ hal tanba2. htm.

٢٢ـ «هبة الكتاب المقدس» (أصدرت الهيئة الكهنوتية في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وثيقة تعليمية تفيد أن بعض أجزاء «الكتاب المقدس» غير صحيحة.

http://www. alarabiya. net/articles/ 2005/10/05/17432. htm.

٢٣ـ «ماذا يقول الكتاب المقدس عن محمد؟»

http: //www. arabchurch. com/forums/show thread.

http://www.arabic. islamic web.com/christianity /muhammad _ deadat.htm.2.html.

٢٤ـ «متى وُلدت التوراة؟ ما الذي تعرض له الكتاب المقدس في تاريخه الأول؟ (الغموض في تاريخ الكتاب المقدس لم يُثِرْه المسلمون، ... تحقيق النصوص المقدسة، التي تمثل حقيقة العهدين...).

http://www. tawdeeh. com/naqd . nasrania/weladt. htm.

٢٥ـ «التناقض في أن الكتاب المقدس المسيحي كالكتاب المقدس اليهودي،

كلاهما أخذ على أنه حقيقة».

http://www.arabiyat.com/forums/show thread?= 8 threadid.htm.

٢٦. «هل أخطأ القرآن في اسم والد مريم كما يزعم المتخرِّصون؟»

http://www. tafsir. net/ ads/adlink. php? adid = 6.htm.

http://www. tafsir. org/index. php? do = maqalat.htm.

٢٧. «شبهات المستشرقين حول جمع القرآن».

http://www. tafsir. net/vb/show thread. php? t = 53q. htm.

الهوامش

(١) وهو من علماء النصارى في لبنان، حاول الاستفادة من القرآن لدعم العقيدة المسيحية، فألف موسوعة فكرية تتصل بالقرآن وبالإسلام في تجربة للفهم المسيحي للقرآن، بحيث يبعد القرآن عن تكفير المسيحية ليصل إلى هذه النتيجة الكليّة، وهي: إن المسيحية والإسلام رسالة واحدة، ويرى أن الإسلام دعوى نصرانية انشطرت عن المسيحية انشطاراً فرضته السياسة وأحقاد الحروب.

(٢) وراجع: كتاب «رحلتي من الكفر إلى الإيمان، قصة إسلام الكاتبة الأمريكية المهتدية «مريم جميلة» ، تعريب وتعليق: الدكتور محمد يحيى، نقلاً عن الكتاب: ٣٣٤» .

(٣) الدكتور محمد وجدي، المسيح إنسان أم إله؟: ٢٣٣. وقد ذكر المؤلف أمثلة كثيرة، لا مجال لذكرها هنا، راجع الكتاب: ٣٣٧.

(٤) الأب (القِسّ) يوسف درّة حداد (١٩١٣م ـ ١٩٧٩م) من علماء النصارى في لبنان، ولد في يبرد (القلمون)، وتخرج من إكليركية القديسة حَنَّة، (الصلاحيّة في القدس)، وهي دار تقوم بإعداد الكهنة للقيام بالخدمة الإكليرية الصغرى، مدرسة ثانوية تُعِدُّ للدخول إلى الإكليرية الكبرى. (راجع: معجم الإيمان المسيحي ٨: ٥٧ ـ ٥٨، للأب صبحي اليسوعي، ط ١، دارالمشرق، ١٩٩٤). وقد تفرغ القِسّ لدراسة الشؤون القرآنية، والمعضلات الإسلامية المسيحية، والدراسات الإنجيلية والكتابية، مدة عشرين عاماً، فكانت حصيلة ذلك أن صدرت له ثلاث مجموعات دراسية تتألف من ثلاث سلاسل، هي: سلسلة الدروس القرآنية، تشمل: ١. الإنجيل في القرآن، ٢. القرآن الكريم، ٣. نظم القرآن الكريم؛ وسلسلة الحوار الإسلامي المسيحي؛ وسلسلة الدراسات الإنجيلية.

(٥) راجع: مقدمة الكتاب: ط.

(٦) راجع: رحيم سراجي، «دراسة نقدية لكتاب الإنجيل في القرآن»: ١٥، رسالة ماجستير، كلية أصول الدين، ٢٠٠٤م، غير منشورة.

(٧) راجع: البقرة: ١٢١، والأنعام: ١١٤ و١١٥، ويونس: ٦٤، والحج: ٧٨.

(٨) راجع: البقرة: ١٠١، والتوبة: ٣٧، وآل عمران: ٢٣ ـ ٢٤ و١١٣.

(٩) راجع: الأنبياء: ٩١.

(١٠) آل عمران: ٢ ـ٣.

(١١) هذا الكتاب هو أحد الكتب الصادرة ضمن سلسلة «في سبيل الحوار الإسلامي المسيحي / ٢»، للمؤلف.

(١٢) ولد (القِسّ) الأب يوسف درّة حداد في عام ١٩١٣م، وتوفي في عام ١٩٧٩م، في مدينة يبرد الواقعة على مقربة من وسط الطريق الواصل بين دمشق وحمص تقريباً، درس اللاهوت وتخرج من (إكليرية حنّة الصلاحية) في القدس، تحدث الأب جورج فاخوري البولسي عن أعمال الحداد مادحاً إيّاها، ولكنه لم ينسَ أن يتحفظ على مضمونها بذكره للشوائب التقنيَّة التي جاءت فيها.

ويقول أحد الكتّاب: «عَلِمنا من مرجع موثوق جداً بأنَّ الكنيسة التي كان الحداد من أتباعها جمَّدت نشاطه في سنواته الأخيرة؛ لأنها وجدت في كتاباته اقتباسات كثيرة من القرآن الكريم، من شأنها أن تبلبل فكر الرعية أكثر مما تخدم الهدف المتوخّى من الكتاب، لقد كان الحداد كمن يتاجر بثلج الجبل، فلم يُرضِ البائع ولا الشاري، لقد أجهد نفسه في إبراز نصرانية الإسلام ومحمد، وجار على الإسلام وعلى محمد، ولكن كنيسته لم ترضَ عنه. (راجع: سامي عصاصة، «القرآن ليس دعوة نصرانية»: ٦).

(١٣) نشرت هذه الدراسة تحت عنوان «التأثير المسيحي في تفسير القرآن»، للمؤلف، راجع الدراسة (١٦) من هذا التقرير.

ديوان الإمام علي عليه السلام

دراسة في حقيقته ووثائقه وشروحه وترجماته

الشيخ مهدي مهريزي(*)

ترجمة: الشيخ كاظم خلف

مقدمة

١ـ هل يتناسب إنشاد الشعر مع مقام العصمة والإمامة؟ وهل الأئمة عليهم السلام كالنبي صلى الله عليه وآله منعوا من إنشاد الشعر؟ هذا هو السؤال الأول الذي يجب أن يطرح في بداية دراسة ديوان أمير المؤمنين عليه السلام. والمكان الذي يجب أن يبحث فيه هذا السؤال هو علم الكلام. وهنا نشير إشارة مجملة إلى أنه لا يوجد دليل عقلي ولا نقلي على أن الأئمة المعصومين عليهم السلام كانوا يحذِّرون من إنشاد الشعر، واتفاق وجهات النظر في تقرير أشعارهم دليل على إنشادهم له[1].

٢ـ هل هناك شعر منقول عن الإمام علي عليه السلام؟ وهل يوجد في مصادر الحديث والتاريخ ما ينبئ عن ذلك؟ جواب هذا السؤال كذلك ـ حسب ما اتفق عليه المؤرخين وأصحاب النظر ـ هو الإيجاب. وقد ذكر كثير من الأدباء والمؤرخين والمحدثين أشعاراً من نظم الإمام عليه السلام، والتي سنقوم بدراستها بالتفصيل في النقطة الثالثة.

٣. هل كان الإمام علي عليه السلام شاعراً؛ كما كان خطيباً وطليق اللسان، ويمتلك من الفضاء والكمالات الشيء الكثير؟ هذا السؤال استمرار للسؤال السابق؛ أي هل أن عدد الأشعار التي قالها الإمام عليه السلام تصل إلى الحد الذي يمكن أن يطلق عليه أنه شاعر؟ ومن الواضح أنه لا يطلق على شخص اسم شاعر بمجرد أنه أنشد عدة أبيات من الشعر.

(*) أستاذ جامعي متخصِّص في علوم الحديث، رئيس تحرير مجلة علوم الحديث الفارسية. من أبرز المساهمين في مشروع فلسفة الفقه. له مؤلفات عدة في الفقه والحديث و...

الإجابة عن هذا السؤال ليست سهلة؛ وذلك لوجود اختلاف كبير في آراء المؤرخين والمحققين في عدد أشعار الإمام علي عليه السلام. ففئة لا ينسبون إليه أكثر من بيتين، وفئة أخرى تنسب إليه كل الأشعار الموجودة في الديوان.

وبنظرة واحدة شاملة نصل إلى منحيين، وهما:

أ- إن البعض يرى أن إطلاق لقب «شاعر» على الإمام غير صحيح؛ وذلك أن عدد أشعاره قليل، ولا يصل إلى العدد المطلوب. وطبعاً هناك فئة تصرح بأن إطلاق لقب «شاعر» على الإمام عليه السلام لا يزيد من مقامه شيئاً، بل من الجائز أن يقلّله.

فمن الذين كانوا ينسبون بيتين من الشعر فقط إلى الإمام يونس بن حبيب النحوي[٢]، وأبو عثمان بكر بن محمد المازني[٣]، ومحمد بن عمران كاتب المرزباني[٤]، والزمشخري[٥]، والفيروز آبادي[٦]، وسيد علي خان الكبير[٧].

أما ياقوت الحموي فقد أضاف خمسة أبيات أخرى على البيتين[٨]. ولم يُشِرْ المؤرخون، مثل: اليعقوبي، والسعودي، وابن قتيبة، والطبري، في كتبهم إلى أشعار الإمام علي عليه السلام. وهذا دليل على قلتها.

ب - يعرف البعض الإمام عليه السلام على أنه «شاعر». قال الشعبي: كان أبو بكر وعمر وعثمان ينشدون الشعر، وكان علي عليه السلام أشعر منهم[٩]. وكذلك يقول ابن عبد ربه: أبو بكر وعمر كانا شاعرين، وعلي عليه السلام كان أشعر منهما[١٠]. وينقل القلقشندي عن سعيد بن المسيب أن أبا بكر وعمر كانا يحسنان قول الشعر، ولكن علياً عليه السلام أشعر منهما[١١]. وعنون محمد بن طلحة الشافعي (٦٥٢هـ)[١٢]، وسبط بن الجوزي (٦٥٤هـ)[١٣]، والشبلنجي (١٢٩٨هـ)[١٤]، في كتبهم لأحاديث الإمام علي عليه السلام بابين: أحدهما: منثور؛ والآخر: منظوم. وقد نسبوا له عليه السلام أشعاراً كثيرة. وكذلك خصَّص القاضي القضاعي جزءاً من كتابه لأشعار الأمير عليه السلام[١٥]. ويقول أحد المحققين في هذا المقطع: إنّ «خلاصة الكلام هي أن الإمام عليه السلام أنشد أكثر من بيتين، ويمكن أن تصل أبياته - كما يقال - إلى مائة وبيتين من الشعر، التي ضمهم أبو الحسن علي بن أحمد الفنجكردي النيشابوري إلى كتابه «سلوة الشيعة» أو «تاج الأشعار»[١٦].

بعد هذه المقدمة ندرس الأبحاث المرتبطة بديوان الإمام علي عليه السلام في جزءين: الجزء الأول: علم معرفة الكتب؛ والجزء الثاني: ما تحتوي عليه الأشعار.

ديوان الإمام علي وعلم معرفة الكتب

يختص هذا القسم بدراسة تاريخ جمع الأشعار، والتقييم، وعلم معرفة الكتب، وعلم معرفة المخطوطات.

تاريخ جمع الأشعار

ليس هناك من شك في أن هذه الأشعار ـ على فرض صحتها ـ لم يقم بتدوينها الإمام علي عليه السلام، بل قام مريدوه بجمعها وكتابتها، مع أنه في كثير من الدواوين لا يوجد اسم لجامع ذلك الشعر. وهكذا يتبين أن ناظمه هو الإمام عليه السلام. وبناء على الشواهد المطروحة فإن الجامعين لتلك الأشعار هم:

١ـ أول شخص قام بجمع الأشعار هو عبد العزيز الجلودي (٣٢٢هـ). ويقول عنه النجاشي: له كتب قد ذكرها الناس، منها كتاب: مسند أمير المؤمنين عليه السلام، كتاب خطبه عليه السلام، كتاب شعره عليه السلام، كتاب قضاء علي عليه السلام، كتاب رسائل علي عليه السلام، كتاب مواعظه عليه السلام، كتاب الدعاء عنه عليه السلام[١٧].

ويرى صاحب الذريعة أن كتاب الجلودي هو أقدم ديوان منسوب للإمام عليه السلام[١٨]. ولا يوجد أيُّ أثر لهذا الديوان.

٢ـ الجامع الثاني لتلك الأشعار هو أبو الحسن علي بن أحمد الفنجكردي النيشابوري (٥١٣ أو ٥٢١هـ). ويطلق على ديوانه «تاج الأشعار» أو «سلوة الشيعة». وقد جمع ـ في هذا الديوان ـ حسب قول الكيدري ـ مائتي بيت من الشعر. وهذا الديوان أول مرجع يأخذ به الكيدري في تدوين «أنوار العقول»[١٩]، مع أنه لم يطبع بعد[٢٠] ويوجد له نسخ خطية متعددة، وسنذكرها في قسم علم معرفة المخطوطات.

٣ـ ديوان أمير المؤمنين الذي دوِّن بواسطة أحد الأعلام، ويقول عنه صاحب أنوار العقول: إنه أكبر من ديوان الفنجكردي. وقد جمع قسماً من أشعار كتاب محمد بن إسحاق (١٥١هـ)، صاحب كتاب سيرة النبي صلى الله عليه وآله. ويعتبر هذا الديوان ثاني مرجع لكتاب أنوار العقول[٢١]. ولا يوجد أية معلومة أخرى عنه.

٤ـ يعتبر ديوان أمير المؤمنين، الذي قام بجمعه هبة بن علي بن محمد بن الشجري (٥٤٣هـ)، ثالث مرجع لكتاب أنوار العقول[٢٢].

٥. الحديقة الأنيقة جمعه محمد بن حسين بن حسن البيهقي الكيدري النيشابوري (٥٤٨هـ)، الذي يقول فيه: هذا الديوان نخبة مما جمع في ديوان الفنجكردي وديوان آخر لأمير المؤمنين عليه السلام في الأدب والنصيحة. ويظن مؤلّف الذريعة أنه رأى نسخة منه في سنة ٨٠٧هـ في مكتبة الخوانساري[٢٣]. وكذلك لا يوجد لهذا الديوان من أثر.

٦ـ أنوار العقول في أشعار وصي الرسول صلى الله عليه وآله. وهو ديوان مفصل للكيدري. وقد جمع الأشعار في ديوانه حسب ألف باء اللغة، وذكر كثيراً من المراجع التي كانت موجودة في الأشعار[٢٤]. وفي بداية هذا الديوان قال: «الحمد لله الذي دانت لعزته الجبابرة، وتضعضعت دون عظمته الأكاسرة...»، وفي نهايته قال: «هذا ما أكدى إليه كدي...». ويعتقد الشيخ آقا بزرگ الطهراني أنه قد رأى إحدى النسخ من أنوار العقول، «ويرى ترتيب الديوان المبطوع لأمير المؤمنين قريباً منه، حيث إنه لا توجد أسانيد وأشعار كثيرة في الديوان[٢٥]. وكذلك يؤكد الدكتور إمامي في مقدمة ترجمة أنوار العقول على هذا الموضوع[٢٦].

قدّم الدكتور أبو القاسم إمامي ترجمة كاملة لهذا الديوان في سنة ١٣٧٣هـ ش، وقد قامت بنشره انتشارات أسوه في طهران. ويعتبر هذا الكتاب أكمل ديوان تمّ نشره، ويشتمل على ٥٠٦ قطعة شعرية، وقد تم ترتيبه على ألف باء اللغة.

٧. الديوان الذي جمعه ملا قاسم علي بن محمد تقي الخوانساري. ويختلف ترتيبه عن الديوان الذي قد طبع مرتباً ومشفعاً بأسانيد بعض الشعار[٢٧].

٨ جمع الشيخ محمد علي المدرس خياباني (١٣٧٣هـ)، كاتب ريحانة الأدب، هذا الديوان. وقد نشأ ضمن ديوان المعصومين، الذي خصّ جلده الثاني من الإمام السجاد عليه السلام إلى صاحب العصر عجل الله فرجه. وأما جلده الأول فيبتدئ بأشعار النبي إلى الإمام الحسين عليه السلام. ولكن لم يتم نشره.

٩. ديوان الإمام علي عليه السلام. وقد قام بجمعه السيد محسن الأمين العاملي (١٣٣٠هـ)، كاتب «أعيان الشيعة». وهذا الكتاب يعتبر مقتطفات من أشعار الإمام عليه السلام. وقد تم نشره في دمشق عام ١٣٦٦هـ، في ١٤٩ صفحة.

١٠ـ ديوان الإمام علي بن أبي طالب، تحقيق: مركز البيان العلمي في القاهرة. ويحتوي هذا الكتاب على خمسة مواضيع: الجهاد، حسن الخلق، الفخر بالنفس،

المناجاة والدعاء، والحث على العمل وطلب الرزق.

وخلاصة الكلام أن هذه الأشعار المنسوبة للإمام علي عليه السلام قد تم جمعها بطرق مختلفة، وبواسطة أفراد عديدين، عبر عدة قرون، والديوان الذي يتم تداوله الآن هو كتاب أنوار العقول للكيدري، الذي يؤكد عليه الشيخ آقا بزرگ الطهراني[٢٨]. وطبق قول الأستاذ حسيني جلالي فإنه بالإمكان إقامة ثلاثة شواهد لهذه الدعوى:

١ـ الديوان الموجود وأنوار العقول لديهما نفس الترتيب، وكلاهما مرتبين على حروف اللغة من الألف إلى الياء.

٢ـ عدد الأشعار في كلٍّ منهما متقارب تقريباً. والاختلاف الواضح هو أن أنوار العقول يحتوي على الخطبة والخاتمة، والديوان المتداول يفتقر إليهما.

٣ـ أسلوب نظم الديوان المتداول استقصاء في حدود الميسور، وفي موارد أخرى لم يأخذوا بعين الاعتبار البلاغة والفصاحة أو السند والدلالة. وهذا ما قطع به الكيدري في مقدمة أنوار العقول[٢٩].

مطالعة تقويمية

قد تم حتى الآن تقديم تقارير عن ما تمّ جمعه، والدواوين المتداولة، والتي تم نشرها. وكما ذكرنا من قبل فإن الموجود بين أيدينا الآن ليس له سند ولا دليل، حتى يكون بالإمكان تقييمه ونقده.

ليس من شك في أن شعر المعصوم، كأقواله وأعماله، ليس له قيمة حتى يتضح مدى صحة انتسابه له وصدوره منه. والصحيح أن الأسناد والمدارك تجعل طريق مثل هذه المقارنات سهل. كما أن حذفها يسبب صعوبة في التقييم. ولهذا فإن الآراء في الأشعار المتداولة مختلفة.

١ـ يقول الأستاذ حسن حسن زاده آملي في نقده: وجدت أكثر أشعار الديوان المنسوب للأمير عليه السلام لدى الآخرين، وقد أتيت بها جميعها، مع ذكر الأسانيد والمصادر في تكملة منهاج البراعة (ج١، ص٣٠٦ ـ ٣١٥). وكثير من أشعار الديوان ما هي إلا روايات مروية عن الأمير عليه السلام، وتم نظمها عن طريق أشخاص آخرين، ولأن المضمون كان من الأمير عليه السلام فقد نسبت هذه الأشعار للإمام، مثل: أبيات «يا حار همدان من يمت يرني...»،

التي نظمها السيد الحميري من كلام الأمير لحارث الهمداني. وأصل الخبر نقله الشيخ المفيد في المجلس الأول من أماليه، وبعد نقل الخبر قال: «قال جميل بن صالح: أنشدني أبو هاشم السيد الحميري...». وكثير من تلك الأشعار الموجودة في الديوان هي في الأصل نصائح ووصايا الإمام عليه السلام لسبطيه الحسن والحسين عليهما السلام، وقد تم نظمها ونسبتها للأمير عليه السلام. وبالإضافة إلى ذلك فإن أسلوب الأشعار من حيث البلاغة والفصاحة مختلف، وضعيف بالنسبة لسائر أقواله، مثل: خطبه ورسائله وحكمه ونهجه... ظاهراً. ويجب القول: إن الأراجيز التي تم نقلها عن الإمام عليه السلام صحيحة حيث إن سنة أبطال العرب في ميدان الحرب كانت كذلك. وكثير من أشعار «علي بن أبي طالب القيرواني» تمت نسبته للإمام؛ لوجود تشابه بينهما في الاسم[٣٠].

٢. يقول الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني: هذه الأبيات «دواؤك فيك...» من علي بن أبي طالب القرواني. وتشابه الإسمين سبّب لكثير من المحقّقين الخطأ في نسبة هذه الأبيات وغيرها للإمام. وأحياناً تتم النسبة من دون ذلك التشابه، مثل: نسبة المناجاة المنظومة، لناصر خسرو القبادياني، المذكورة في مفاتيح الجنان للشيخ عباس القمي، للوصي عليه السلام، بينما كلامُ عليٍّ كلامٌ عليّ[٣١].

٣. في مقدمة ديوان الإمام علي عليه السلام، الذي قامت بنشره مكتبة الإيمان في القاهرة، أوردوا عشرة أخطاء في نسبة هذا الديوان للإمام علي عليه السلام:

أ. توجد في الديوان أشعار مكوّنة من بيت واحد قيلت في «بحر الرجز»، وتحسب من الأشعار السوقية، ولا يمكن أن يطلق عليها شعر؛ لأن الشعر يأتي من قريحة إلهية.

ب. الأشعار التي ذكرت في الديوان في مدح القبائل لا تتناسب مع أخلاق الإمام وطبعه. أما إذا أراد الإمام علي عليه السلام قول الشعر فإنه سوف يكون زاخراً بالمعاني الدينية والإنسانية العالية. والذي أظنه أن هذا الشعر تم نظمه من قبل القبائل ونُسب للإمام عليه السلام.

ج. تفتقر هذه الأشعار إلى الفصاحة والبلاغة، مما لا يتناسب مع الإمام عليه السلام.

د. يوجد في بعض الأشعار روح المفاخرة الشخصية، كقتل عمرو بن عبد ودّ. وهذا لا يتناسب مع أخلاق الإمام عليه السلام.

هـ. كثير من الأشعار تم تبادلها بين الإمام وعمرو بن العاص ومعاوية، وكأن لم يكن لديهم شيء آخر غير تبادل الشعر بينهم.

و ـ توجد في الديوان أشعار نظمها رجل رأى في المنام أنه قد توفّي. وهذه الأشعار منسوبة لفاطمة الزهراء عليها السلام.

ز. تصوِّر كثيرٌ من الأشعار الإمامَ عليه السلام في حالة انفعال.

ح ـ يحتوي على أشعار في ذم النساء، مع أنه ورد مدحٌ في خديجة وفاطمة عليهما السلام.

ط ـ بعض من تلك الأشعار يفتقر إلى روح الحكمة والعقل، مع أنها قد نسبت لرجل حكيم وعاقل.

ي ـ في الاشعار أخطاء عروضية ووزنية. كما ظهر إخراس نظم القوافي.

٤ـ قال ابن هشام، بعد نقل الأبيات الموجودة في الديوان المنسوب: «قالها رجل من المسلمين غير علي بن أبي طالب، حسبما ذكر لي بعض أهل العلم بالشعر، ولم أرَ أحداً منهم يعرفها لعلي عليه السلام»[٣٢].

٥ـ نقل السيد علي خان المدني في شرح الصحيفة السجادية الشعر «أتزعم أنك جرم صغير...»، المنسوب في الديوان، بشكل «قيل»[٣٣]. لكن الملا صالح خلخالي[٣٤]، وحكيم عباس دارابي[٣٥]، في شرح قصيدة مير فندرسكي، نقلا هذا الشعر عن أمير المؤمنين، حيث قالا: «قال أمير المؤمنين».

٦ـ يقول الأستاذ محمد باقر المحمودي، الذي خصَّ الجلد الثاني عشر من نهج السعادة لأشعار الأمير عليه السلام، وجمع فيه الأسناد والمدارك: «الأشعار التي تم إنشادها وإبداعها من قبل الأمير قليلة جداً. وكان جهدي في هذا الكتاب هو أن أذكر الأشعار التي سمعت من الإمام ـ إما عن طريقه، أو التي تمثل بقولها ـ، وأذكر سندها أيضاً ومصادرها. وعندما يصل هذا الكتاب إن شاء الله لأهل الفن من المحقِّقين يقلِّل من مشاكل الأشعار التي تمت نسبتها لأمير المؤمنين عليه السلام. وشيء آخر هو أنه سيتضح هل أن الأشعار قد تم إنشادها من قبل الأمير، أو تمثّل بها كشاهد في أقواله. بعض الأبيات أنشدها الإمام عليه السلام؛ لتفهيم المستمع أبيات قالها الشعراء، فتمثل بها الإمام إما مع ذكر اسم الشاعر أو الإشارة إلى راوي البيت؛ لشهرة الشاعر الأصلي، أو أن نجد نحن مصدره من النصوص والدواوين القديمة في العصور المتقدمة، ووضعنا لها عنواناً.

وإلى جانب هذا توجد أبيات نظمها الأمير بنفسه. وفي الماضي أخذ البعض كل هذه الأشعار، ودمجها مع بعضها، ونسبها للأمير عليه السلام»[٣٦].

٧ـ ذكر العلامة المجلسي كتاب الديوان في عمود مصادر بحار الأنوار[٣٧]، وكتب في تقييمه: وكتاب الديوان انتسابه إليه ـ صلوات الله عليه ـ مشهور، وكثير من الأشعار المذكورة فيه مروية في سائر الكتب، ويشكل الحكم بصحتها كلها، ويستفاد من معالم ابن شهرآشوب أنه تأليف علي بن أحمد الأديب النيشابوري من علمائنا، وقد عدّ النجاشي من كتب عبد العزيز بن يحيى الجلودي كتاب شعر علي عليه السلام[٣٨].

٨ يعتقد البعض من ذوي الخبرة أن هذا الديوان، ككتب النصيحة والموعظة، لا يحتاج إلى وثيقة توثقه؛ لأنه لا يحتاج إلى مرجع يفتي بصحة مواضيعه. ولكن جميع تلك الوثائق للأشعار تجعله موثّقاً ومحكماً أكثر[٣٩].

٩ـ قدّم الدكتور أبو القاسم إمامي في مقدمة ترجمة أنوار العقول تقديماً موزوناً وتحليلاً جامعاً لهذا الديوان يقول فيه: على أية حال، صحيحٌ أن الأمير عليه السلام كان ينشد الشعر، وكان بنفسه فصيحاً، وكان ناقداً للشعر. وكانت ذروة كلامه في نهج البلاغة. وقد حُكِّم الإمام في أفضلية شعر أمرئ القيس، الشاعر الجاهلي المشهور[٤٠]، وقد شهد بنفسه على هذا الكلام، ولكن الشعر والشاعر، مع كل أدواره الإعلامية، والأهمية التي كانت له في حروب بداية الإسلام، ومع أن النبي صلى الله عليه وآله كان يثني على الشعر الجيد، وقد أثنى على بعض الشعراء، قد خسر لونه الجاهلي بعد نزول القرآن الكريم، وإشراق آياته السماوية، ولم يعد له قيمة حتى يكون حافزاً للإمام كي ينشد الشعر بالصورة التي تظهر شعره كنثره في نهج البلاغة، بحيث يضع ذلك الأمير عليه السلام في مصاف الشعراء العظام في الأدب العربي. ولهذا فإن السيد الرضي، صاحب ذلك الديوان، وذلك المقام في الأدب العربي، وجامع نهج البلاغة، وكاتب خصائص الإمام، ومن رفع علم فصاحة الإمام في مقام علم الكلام في القرن الرابع، قد شحذ همته في جمع ديوان الإمام عليه السلام كما اهتم بجمع نثره، ومع ذلك ففي نهج البلاغة، وآثاره الأخرى، مثل: «خصائص أمير المؤمنين»[٤١]، روى مقاطع من شعر علي عليه السلام. هذه الملاحظة مع ملاحظات أخرى، كأقوال البعض، مثل: سعيد بن المسيب، حيث بيَّن أن الإمام لم يكُ غريباً عن الشعر في مناسبات خاصة، بالإضافة إلى الذي كان يرتجله في ميدان الحرب، تدلنا على أن الإمام عليه السلام قد نظم بعض القصائد، وهذا ما كان سبباً رئيساً لكتابة ديوان الإمام عليه السلام.

ويمكن حمل شعر هذا الديوان على عدة طرق، آخذين بعين الاعتبار مكانة

الرواة والنظم والمعاني والحوافز الشعرية: ١ـ هذه الطريقة يُقطع بها أن هذا الشعر من نظم الإمام، وذلك مثل: الرجز والقصائد الموجودة في المصادر المعتبرة، والمكررة، والتي تصل إلى حد التواتر. ٢ـ إن القائلين لهذه القصائد أشخاص آخرون، وإنما تمثل بها الإمامعليه السلام مستشهداً بها. ٣ـ هذه الطريقة توضح أن اللفظ كان من الشعراء والمعنى من الإمامعليه السلام ، وبهذا المعنى يكون الشعراء قد نظموا كلام الإمام شعراً. وفي هذه الحالة ليس هناك من فرق بين كلام الإمام ونظم الشعراء. ٤ـ الشعر المنظوم يعكس صورة عن واقعة أو حادثة مرَّت في حياة الإمامعليه السلام. ٥ـ صوَّر محبّو الإمام ومريدوه لسان حال الإمام عن طريق الشعر. ٦ـ قد ضم ذلك الديوان الرجز الذي أنشده جواباً على الأشعار، ورجز الأعداء وجواب الإمامعليه السلام لهم.

١٠ـ يذكر الأستاذ كيوان سميعي ستة أدلة يبين من خلالها الشكوك التي تضعف نسبة الديوان للإمامعليه السلام :

أ ـ توجد في الديوان كلمات أجنبية، على الخصوص من اللغة الفارسية. ولم تكن تلك اللغة موجودة في صدر الإسلام، ولا في زمن الخلفاء الراشدين.

ب ـ يوجد حكم وأمثال إيرانية ورومانية ويونانية. وقد تعرَّفت عليها الشعوب العربية بعد اختلاطهم مع هذه الأقوام، وخصوصاً بعد الثورة الأدبية في العصر العباسي.

ج ـ قسمت المواضيع في بعض القصائد طبق أسلوب فلسفي. وهذا الأسلوب تعرَّف عليه العرب بعد القرن الثاني وبعدما ظهرت الفلسفة بين المسلمين.

د ـ يوجد في الديوان أبيات تشير إلى أسرار الحروف، التي لم تكن موجودة بين العرب في عصر الإمام عليعليه السلام. وقد صرح ابن خلدون أن علم أسرار الحروف انتشر بعد الصدر الأول[٤٢].

هـ ـ يحتوي هذا الديوان على ألغاز، مع أنه لم تكن هناك ألغاز في عصر أمير المؤمنينعليه السلام.

و ـ أغلب أبيات هذا الديوان لا تصل من الناحية الأدبية إلى مستوى فصاحة وبلاغة الإمامعليه السلام.

الديوان وعلم دراسة الكتب المطبوعة

يقسَّم ما ارتبط بالديوان ولم يصل حتى الآن إلى الطباعة إلى قسمين، هما: «المتن»؛

و«الترجمة والشرح». ويقال: إن جميع الدواوين الموجودة، والتي تم طبعها، نظمت بطريقة ألف باء اللغة؛ ولكن يوجد هناك اختلاف في الحجم وعدد القصائد، واختلافها كبير ما بين ١٩٠ قصيدة إلى ٣٥٥ قصيدة و٣٧٤ قصيدة و٤٥٥ قصيدة، وقد تم تنظيم واحد من هذه الدواوين فقط حسب الموضوع الذي قد ذكر في القسم السابق.

١ـ المتن

١ـ ديوان الإمام علي بن أبي طالب، جمع وترتيب: عبد العزيز الكرم، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٠٤٩هـ/١٩٨٨م، ١١٢ صفحة، يضم ٣٥٥ قصيدة شعرية، مع حاشية مختصرة لتوضيح الأبيات الشعرية. وأوّله:

النـــاس مـــن جهـــة التمثـــال أكفـــاء   أبـــــــوهم آدم والأم حـــــــواء

وآخره:

ولكنّـــــــا إذا متنــــــا بعثنـــــــا   ونُســـأل بعـــد ذا عـــن كـــلِّ شـــيءٍ

والطبعة الحجرية خالية من الترقيم والمواصفات، إنما الشرح والتوضيح في الحاشية وهو على ترتيب الألف باء. وأوله:

النـــاس مـــن جهـــة التمثـــال أكفـــاء   أبـــــــوهم آدم والأم حـــــــواء

وآخره:

ولا تجـــزع إذا مـــا نـــاب خطـــب   فكـــم اللّه مـــن لطـــف خفـــي

٢ـ ديوان الإمام علي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١١٢ صفحة، يحتوي على ٣٥٥ قصيدة شعرية.

والبداية والنهاية مع الحاشية في التوضيح كما هو الحال في رقم واحد. وفي الواقع تم نشر نفس هذه النسخة مع تنضيد في الطباعة الجديدة.

٣ـ ديوان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، شرح وتقديم: عمر فاروق الطباع، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ٢٤٠، صفحة يحتوي على ٣٧٤ قصيدة شعرية.

٤ـ ديوان الإمام علي بن أبي طالب، شرح: الدكتور يوسف فرحات، دار الكتاب

العربي، بيروت، ١٤١١هـ/١٩١١م، ١٦٦ صفحة، يحتوي على ١٩٠ قصيدة شعرية.

والابتداء والانتهاء كما في رقم واحد. تم طبعاً على أساس نسختين: الأولى: طباعة إيران (١٣٠٨هـ)؛ والثانية: طباعة بولاق القاهرة (١٩٠٨م). وفي الآخر ألحق به شرحاً لأحوال الإمام علي عليه السلام من كتاب تاريخ الإسلام، للذهبي، ويحتوي على حواشي في الشرح والتوضيح.

٥. ديوان الإمام علي، تحقيق: مركز البيان العلمي، مكتبة الإيمان، مصر، ١٢١ صفحة، مع الحواشي.

وفي هذا الديوان نظمت القصائد حسب الموضوعات، وقسمت على خمسة مواضيع، هي: الجهاد، حسن الخلق، الفخر بالنفس، المناجاة والدعاء، والحث على العمل، وطلب الرزق.

٦. ديوان أمير المؤمنين عليه السلام، طباعة اليمن، ١٣١٠هـ، ١٥١ صفحة، رقعي، يحتوي على ٤٥٥ قصيدة شعرية، مع توضيح بعض الكلمات في الحواشي.

وأوله: الناس من جهة التمثال أكفاء؛ وآخره: وكم لله من لطف خفي.

٧. ديوان أمير المؤمنين، طبعة حجرية، اليمن ١٣٠٠هـ، ١٤٤ صفحة[٤٣].

٨ ديوان أمير المؤمنين، طبعة حجرية، مصر، ٧٦ صفحة[٤٤].

٩. ديوان أمير المؤمنين، المطبعة العلمية، القاهرة، ١٣١١م.

١٠ـ ديوان أمير المؤمنين، بقلم: علي بن حسن، الناشر: محمد مشهدي، طباعة: مصنع الحاج عباس علي، ١٣٨ صفحة.

١١. ديوان أمير المؤمنين، مؤسِّس الطبع: الحاج محمد رضا الحسيني، ١٢٧٧هـ، ١٤٤ صفحة.

١٢. ديوان أمير المؤمنين، بقلم: أبو القاسم الگلبايكاني، مؤسِّس الطبع: ملا رضا ومحمد علي (أولاد علي أكبر خوانساري)، ١٢٧١هـ و١٢٨٠هـ، ١٣٩ صفحة.

١٣. أنوار العقول من أشعار وصي الرسول، لقطب الدين محمد بن الحسين البيهقي الكيدري (٥٧٦هـ)، دراسة وتحقيق: كامل سليمان الجبوري، دار المحجة البيضاء ودار الرسول الأكرم، بيروت، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م[٤٥].

٢ـ الترجمة والشرح

١. ديوان أمير المؤمنين، من نظم عبد الحسن الأشعري القمي، قدم له: مصطفى زماني، انتشارات رسالة الإسلام، قم ١٢٦٩هـ ش، ١٧٦ صفحة، فارسي.

٢ـ ديوان الإمام علي، لقطب الدين أبي الحسن محمد بن الحسين بن الحسن البيهقي النيشابوري الكيدوري (القرن السادس الهجري)، تصحيح وترجمة ومقدمة وإضافات: أبو القاسم إمامي، انتشارات أسوة، طهران، ١٣٧٣هـ ش، ٧٢٠ صفحة، ٥٠٦ قصيدة شعرية.

وأوله: الناس من جهة التمثال أكفاء.

وآخره: وبالأطهار أهل الذكر حقاً سلالة أحمد ولد الوصي

٣. ديوان أمير المؤمنين عليه السلام، ترجمة: مصطفى زماني، انتشارات رسالة الإسلام، قم ١٣٦٢هـ ش، ٥٠٩ صفحة.

وأوله: الناس من جهة التمثال أكفاء؛ وآخره: ولا تجزع إذا ما ناب خطب...

٤ـ ديوان الإمام علي عليه السلام، ترجمة: محمد جواد نجفي، المكتبة الإسلامية، طهران، ترجم في عام ١٣٤٨هـ، ١٢٧ صفحة (رقعي) مع النص العربي.

٥ـ ديوان أمير المؤمنين عليه السلام، مع ترجمة باللغة اللاتينية، المستشرق كوي برس، ليدن ١٧٤٥م، ١٩٥ صفحة[٤٦].

٦. ديوان أمير المؤمنين، طبعة حجرية، مع شرح بالفارسي، ١٢٨٤هـ[٤٧].

٧. ديوان أمير المؤمنين عليه السلام، مع شرح الألفاظ بالتركي، بولاق القاهرة، ١٢٥١هـ، ٧٢ صفحة.

٨ شرح ديوان منسوب لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب، للقاضي كمال الدين مير حسين بن معين الدين ميبدي يزدي (٩٠٩هـ)، قدم له وصحّحه: حسن رحماني والسيد إبراهيم أشك شيرين، مركز نشر الميراث المكتوب، طهران، ١٣٧٩هـ ش[٤٨].

٩ـ ديوان الإمام علي عليه السلام، مع ترجمة المنظومة بلغة الأردو إيم أي، كراتشي، ١٩٧٦م[٤٩].

الديوان وعلم دراسة المخطوطات

في هذا القسم يتم التعرف على النسخ الخطية الموجودة من الديوان، وكذلك

ترجمتها، وتلخيصها، والشرح التابع لها.

١ـ المتن

١. سلوة الشيعة، لأبي الحسن الفنجكردي النيشابوري (٥١٢ أو ٥١٣هـ)، مكتبة المجلس، رقم ٧٠١٩/٤ (فهرست، ج٢، ص١٠٨)؛ مكتبة مدرسة سبهسالار طهران (فهرست، ج٢، ص٤٤٧)؛ مكتبة جامعة طهران (فهرست، ج٥، ص٨٤٤).

٢. أنوار العقول، لمحمد حسين البيهقي الكيدري (٥٤٩هـ)، المكتبة الأهلية، رقم ٤/١٦٢٩، الخط نسخ، ٩٠٨هـ، الأوراق، مع ترجمة الحاشية بالفارسية (فهرست، ج١٠، ص١٩١)؛ مكتبة فاضل خوانساري، رقم ١٦٠، الخط نسخ، ٨٠٧هـ (فهرست، ج١، ص١٢٠)؛ مكتبة المدرسة الفيضية في قم، رقم ٢٠٥٦، الخط نسخ، محمد تقي بن ملا علي بن آقا محمد شهيرزادي، ١٢٣٥٠هـ، ١٢٠ صفحة (فهرست، ج١، ص٢٤)[٥١].

٣ـ ديوان أشعار أمير المؤمنين، مكتبة السلطنة في طهران، رقم ١٧٧٤، الخط نستعليق، ٢٤٧ صفحة، ١٢ سطر (الفهرست، ديني، ص٥٤٦).

٤. ديوان أمير المؤمنين، مع الترجمة باللغة الفارسية، مكتبة السلطنة، رقم ٥١٤، الخط نستعليق، قد سقط آخرها، ١٥١ صفحة، ١٢ سطر (الفهرست، ديني، ص٥٤٢).

٥ـ ديوان أمير المؤمنين، مكتبة السلطنة، رقم ١٧٦٤، الخط نسخ، ٩٠٩هـ، ٢٢٦صفحة، ١١سطر (الفهرست، ديني، ص٥٤٨).

٦ـ ديوان أمير المؤمنين، مع الترجمة باللغة الفارسية، مكتبة السلطنة، رقم ١٧٤٤، الخط نسخ ونستعليق، علي بن محمد الشوشتري، ١٠٣٠هـ، ٢٣٨صفحة، ٩ سطر (الفهرست، ديني، ص٤٤٥).

ويبدأ الديوان بكلمة: الحمد لله الذي دانت لعزته الجبابرة.

٧. ديوان أمير المؤمنين، مع ذكر الرواة وناقلي القصائد، مكتبة السلطنة، رقم ١٧٣٧، الخط نسخ، ٢١٠ صفحة، ١٢ سطر (الفهرست، دين، ص٥٥٢).

ويبدأ الديوان بكلمة: الحمد لله الذي دانت لعزته الجبابرة.

٨ . ديوان أمير المؤمنين، مكتبة آية الله المرعشي في قم، رقم ١٦٧٣، الخط نسخ ونستعليق، أبو القاسم بن حسين علي شريف القزويني (فهرست، ج٢٦، ص١٧٠).

٩. ديوان أمير المؤمنين، مكتبة آية الله المرعشي، رقم ١٦٧٣/٢، إلى الحرف لام، الخط نستعليق، أبو القاسم محمد تقي، شعبان ١٢٦٤، ١٤٤ صفحة (فهرست، ج٥ ص٧٠).

١٠. ديوان أمير المؤمنين عليه السلام، مكتبة آية الله المرعشي، مصوَّر، رقم ٣٤١، الخط نستعليق، ١١٢ صفحة (فهرست، مصوَّر، ج١، ص٣٠٢).

١١. ديوان أمير المؤمنين عليه السلام، مكتبة المسجد الأعظم في قم، رقم ٢٤٢٤/٤، قطع شختي «معلم ـ مرقم» (فهرست، ص٥٥٧).

١٢. ديوان أمير المؤمنين عليه السلام، مكتبة المسجد الأعظم، رقم ١٣٤١، ويحتوي على قصيدة البردة، مع ترجمة قصيدة الفرزدق، ١٢٥٣هـ، مرقم (فهرست، ص١٨٣).

١٣. ديوان أمير المؤمنين عليه السلام، مع ترجمته باللغة الفارسية، مكتبة المسجد الأعظم، رقم٣٧١٧، ١٢٢٦هـ، قطع وزيري (فهرست، ص١٨٣).

١٤. ديوان أمير المؤمنين عليه السلام، مكتبة المسجد الأعظم، رقم ١٨٦٣، ١٢٥٤هـ، قطع وزيري (فهرست، ص١٨٣).

١٥. ديوان أمير المؤمنين عليه السلام، مكتبة المسجد الأعظم، رقم ٦٥٤/١، قطع رقعي (فهرست، ص٤٦٦).

١٦ـ ديوان أمير المؤمنين عليه السلام، مكتبة المسجد الأعظم، رقم ٢٧٩٧/١، ناقص، قطع رقعي (فهرست، ص٥٨٨).

١٧ـ الديوان المنسوب إلى الإمام علي عليه السلام، مكتبة حرم حضرة فاطمة المعصومة عليها السلام، رقم ٦٩٠/٢، الخط نسخ، القرن ١٣ الهجري، ٣٦ صفحة (فهرست، ج٢، ص٣٣١).

١٨ـ ديوان أمير المؤمنين عليه السلام، مكتبة الطبسي الحائري، رقم ١٤٠ (مجلة نور العلم، رقم ١٤، ص١٠٥).

١٩ـ ديوان أمير المؤمنين عليه السلام، مكتبة آية الله الكلبايكاني، رقم ٩٧/٢٤، ١٢٢٥هـ، ٥٤ صفحة.

٢٠. ديوان أمير المؤمنين عليه السلام، مكتبة آية الله الكلبايكاني، رقم ٢٣٩٧/٧، القرن ١١ الهجري (فهرست، ج٣، ص٢٤٥).

٢١ـ ديوان أمير المؤمنين عليه السلام، مكتبة آية الله الگلبايگاني، رقم ٧٣٣، ٧٢٩، ٢٧٢ (مجلة نور العلم، رقم ٥٣ و ٥٢، ٢٧٧).

٢٢ـ ديوان أمير المؤمنين عليه السلام، مكتبة آية الله الگلبايگاني، رقم ٩٤/٣٦، علي أصغر، ١٢٨٠هـ، ٥٧ صفحة.

٢٣ـ ديوان أمير المؤمنين عليه السلام، رقم ١٠٠/٣٣، رضا قلي، ١٢٤١هـ، ٣٦ صفحة.

٢٤ـ ديوان أمير المؤمنين عليه السلام، مكتبة آية الله الگلبايگاني، رقم ٨٨/١٥، عبد الله الطائي، ١٢٥٢هـ، ٦ صفحات.

٢٥ـ ديوان أمير المؤمنين عليه السلام، مكتبة آية الله الگلبايگاني، رقم ٧٤٤/٣ = ٩٧/٢٤، ١٢٥٥هـ (فهرست، ج٣، ص٣٧).

٢٦ـ ديوان أمير المؤمنين عليه السلام، مكتبة آية الله الگلبايگاني، رقم ٥٦٩ = ٨١/٢٠ـ ٨٢، محمد ساوجي، ١٢٦٤هـ.

٢٧ـ ديوان أمير المؤمنين عليه السلام، مكتبة آية الله الگلبايگاني، رقم ١٥٩/٣٦، القرن ١٢ الهجري، ٧٥ صفحة[٥١].

٢٨ ـ ديوان بدايع البيان، ينسب هذا الديوان إلى الإمام علي عليه السلام (فهرست المكتبات الباكستانية، ج١، ص٩٩).

ب ـ الترجمة والشرح

١ـ الشرح الفارسي لديوان الإمام علي، مكتبة جامعة طهران، رقم ٤٤١١، ٧١ صفحة (فهرست، ج١٣، ص٣٣٧٦).

٢ـ شرح ديوان الإمام علي، بنظم ونثر فارسي، مكتبة جامعة طهران، رقم ٤٢٥١، القرن الرابع عشر الهجري، ٨٤ صفحة (فهرست، ج١٣، ص٣٢٢٢).

٣ـ ترجمة ديوان أمير المؤمنين، بنظم المنشد شوقي البغدادي (من أعلام القرن التاسع القمري)، الذريعة، ج٩، ص٥٤٩؛ فهرست النسخ الخطية الفارسية، منزوي، ج٤، ص٢٧٢٢؛ مكتبة المجلس، رقم ٧١٠٦ (فهرست المجلس، ج٢٥، ص١٦٨)؛ مكتبة آية الله الگلبايگاني، رقم ١٤٧/١٨، ١٢٧٩هـ، ٦٧ صفحة، باللغة الفارسية (فهرست، ج١، ص٩٨).

٤ـ نظم الجواهر أو شرح ديوان الإمام علي (باللغة الفارسية)، إبراهيم أميني، مكتبة جامعة طهران، رقم ٢٤٥٧ (فهرست، ج٩، ص١١٩٥).

٥. ترجمة منظومة ديوان الإمام علي عليه السلام، لمير تقي الدين محمد الكاشاني، ترجمة مائة بيت من المنظومة، مكتبة المجلس، رقم ١٤٠٩٨ (فهرست، ج٣٨، ص١٢٧).

٦. شرح ديوان الإمام علي، لحسين بن إسماعيل الحسيني، مكتبة المجلس، رقم ١١١٤ (فهرست، ج٣، ص٣٦١)؛ ومجموعة الطباطبائي في مكتبة المجلس، رقم ٢٠٦/١٠؛ مكتبة اللاجوردي في قم، خط نستعليق، الشيخ محمد، ٢٧ رجب ١٠٨٩، باللغة الفارسية (التعرف على عدة نسخ خطية، ص١١٥).

٧. ترجمة منظومة ديوان الإمام علي عليه السلام، الناظم غير معروف، مكتبة المجلس، رقم ٢١٩٨، ٤٩٢ صفحة (فهرست، ج٩، ص١٦٠).

٨ ـ شرح ديوان أمير المؤمنين، لمير حسين بن معين الدين ميبدي، مكتبة آية الله المرعشي، رقم ٦٨٥٤، خط نسخ جميل، القرن الحادي عشر الهجري، ٤١٠ صفحات، باللغة الفارسية (فهرست، ج٢٢، ص٢١١)؛ مكتبة آية الله الگلبايكاني، رقم ٣٤/٨٦، ١٠٤٧هـ، ٢١٠ صفحات، باللغة الفارسية؛ مكتبة آية الله المرعشي، رقم ٩٤١١/١، سقطت بدايته، الخط نسخ، أحمد بابا، صفر ٩٨٧هـ، باللغة الفارسية (فهرست، ج٢٤، ص١٨٢)؛ مكتبة آية الله الگلبايكاني، رقم ٢٥/١٥١، القرن الثاني عشر الهجري، ٤٣٨ صفحة، باللغة الفارسية؛ مكتبة آية الله المرعشي، رقم ٧٤١٧، الخط نسخ، وأبيات المتن كتبت بالخط الثلث، محمد مظفر بن محمد الحكيم، السبت، ١٥ شوّال ١٠٨٠هـ، ١٧١ صفحة، باللغة الفارسية (فهرست، ج١٩، ص٢٣١)؛ مكتبة آية الله الگلبايكاني، رقم ٥/٢٦، القرن الحادي عشر الهجري، ٣٩٩ صفحة، باللغة العربية؛ مكتبة آية الله المرعشي، رقم ٩٣٥٠، الخط نستعليق، أحمد بن محمد الجاحظ الكاتب، نصف ربيع الثاني ٩١٨هـ، ٢١٨ صفحة، باللغة الفارسية (فهرست، ج٢٤، ص١٤٣)؛ مكتبة آية الله المرعشي، رقم ٢١٦، فاقد خطبة الكتاب وبداية الكتاب، الخط نستعليق، والأبيات الأصلية بخط النسخ، القرن الثالث عشر الهجري، ١٧٦ صفحة، باللغة الفارسية (فهرست، ج١٦، ص١٦)؛ مكتبة آية الله المرعشي، رقم ٣٩٩٧، الخط نستعليق جميل، والعبارات العربية كتبت بخط النسخ، رمضان ٢٦٤ هـ، ١٠٥٤ صفحة، باللغة الفارسية

(فهرست، ج١٠، ص٣٧٢)؛ مكتبة آية الله المرعشي، رقم ٩٦٠٢ ـ ٩٦٠٣، جلدين في نسخة واحدة، حيث تم تجليده بجزئين، الخط نستعليق، القرن العاشر الهجري، ٤١٤ صفحة، باللغة الفارسية (فهرست، ج٢٥، ص٤)؛ مكتبة آية الله الگلبايكاني، رقم ١/١٧٧، القرن العاشر الهجري، ٥٤ صفحة، باللغة العربية؛ مكتبة المسجد الأعظم، رقم ٢٠٠٠، القرن الحادي عشر الهجري، وزيري، باللغة الفارسية (فهرست، ص٥٣٤)؛ مكتبة آية الله المرعشي، رقم ٩٤٩٩، جاء في المقدمة سبع فاتحات، الخط نستعليق جميل، أحمد، ١٠٣٥هـ، ١٢٧ صفحة، باللغة الفارسية (فهرست، ج٤٢، ص٢٥٤)؛ مكتبة آية الله المرعشي، رقم ٩٠٣٦، خط النسخ، محمود بن محمد السبزواري، ذي القعدة ٩٥٢هـ، ٤٠٢ صفحة، باللغة الفارسية (فهرست، ج٢٣، ص١٩٣)؛ المكتبة الرضوية في قم، باللغة العربية (التعرف على عدة نسخ خطية، ص٦٢)؛ مكتبة آية الله الگلبايكاني، رقم ١٩٠٠، قطع خشتي، باللغة الفارسية (فهرست، ج٣، ص١٠١)؛ مكتبة آية الله المرعشي، رقم ٥٤٣١، الخط نسخ، ٢٣٦ صفحة، باللغة الفارسية (فهرست، ج١٤، ص٢١٥).

٩ـ الفواتح السبعة مقدمة لشرح ديوان أمير المؤمنين، للميبدي، مكتبة المسجد الأعظم، رقم ٢٣٣٦، ٩٠٩هـ، ٦٣ صفحة، القطع خشتي، باللغة الفارسية (فهرست، ص٣٨٤).

١٠ـ ترجمة أشعار أمير المؤمنين، لمحمد حافظ رضوي مشهدي، مكتبة آية الله الگلبايكاني، رقم ٢١/١٥٧، محمد باقر أصفهاني، القرن الثالث عشر الهجري، ٣٧ صفحة (فهرست، ج٢، ص٢٩).

١١ـ ترجمة قصائد أمير المؤمنين عليه السلام، لمحمد صالح بن أحمد، مكتبة آية الله الگلبايكاني، رقم ١٦٥/١، محمد أمين، ١٠٥٧هـ، ٥٢ صفحة، باللغتين العربية والفارسية.

١٢ـ شرح ديوان أمير المؤمنين عليه السلام، لسعد الدين سليمان ومجيد مستقيم زاده، مكتبة الحجتية في قم، رقم ٥١٥، خط النسخ، ١٢٧٨هـ، قطع رحلي، ٢٢٠٠ صفحة، باللغة التركية (فهرست، ص٩٨).

١٣ـ شرح وترجمة ديوان أمير المؤمنين عليه السلام، لمحمد علي (الملقب بالمداح)، مكتبة المدرسة الفيضية، رقم ٦٣٤، الخط نستعليق، بهاء الدين محمد بن أبي محمد، ٢٣٧

صفحة، باللغتين التركية والفارسية (فهرست، ج٢، ص٧٥).

١٤ـ شرح ديوان أمير المؤمنين، الشارح غير معروف، مكتبة آية الله المرعشي، رقم ٨٥٧٧، خط النسخ، ٧ ربيع الثاني ١٠٥٧هـ، ١٢٨ صفحة، باللغة الفارسية (فهرست، ج٢٢، ص١٥٣).

١٥ـ ديوان أمير المؤمنين، مع ترجمة باللغة الفارسية، والشارح غير معروف، مكتبة سبهسالار، رقم ٧١١٤، الخط نسخ، القرن الثاني عشر الهجري، ٨١ صفحة (فهرست، ج٦، ص٥١٦).

١٦ـ شرح ديوان الإمام(ع)، لإسماعيل بن النجفي الحسيني، مجلة معهد المخطوطات العربية، ج٤، ص٢٥٥؛ الذريعة، ج١٣، ص ٢٦٦.

١٧ـ شرح ديوان الإمام علي(ع)، لأحمد خان وكيل الرعايا اللواء بوشهري (١٣١٥هـ)، موسوعة مؤلفي الإمامية، ج٣، ص٣٨٥.

١٨ـ التحرير في شرح ديوان الأمير، للسيد محمد مهدي الموسوي التنكابني، الذريعة، ج٣، ص٣٧٦؛ و ج١٢، ص٢٦٦.

ج ـ المنتخب

١ـ منتخب ديوان أمير المؤمنين(ع)، لمحمد مرندي، مكتبة آية الله الگلبايكاني، رقم ١٤/١١٧، محمد مرندي، ١٢٣٨هـ، ١٨ صفحة، باللغة العربية.

محتويات القصائد العلوية

في دراسة إجمالية للقصائد يمكننا تصنيف مواضيع ومفاهيم القصائد على هذا النحو:

١ـ منزلة الإنسان؛ ٢ـ التوحيد ومعرفة الله؛ ٣ـ الآخرة والحياة بعد الموت؛ ٤ـ المناجاة؛ ٥ـ المسائل الأخلاقية؛ ٦ـ المدائح والمراثي؛ ٧ـ الوصايا؛ ٨ـ التعريف بالإمام؛ ٩ـ الأراجيز؛ ١٠ـ مواضيع مختلفة.

١ـ منزلة الإنسان

منزلة الإنسان، القيم الإنسانية، تصنيف الإنسان في الحياة، تعريف الإنسان

الكامل والفاضل، يشكل جزءاً آخر من قصائد الديوان. وأول قصيدة في الديوان تتكلم عن المساواة بين الناس، وتعرف الفضيلة وقيم الناس حسب العلم والأخلاق الحسنة. ويعبر في القصدة ٢١٩[٥٢]، عن الإنسان بجرم صغير مغمور داخل عالم كبير. وفي القصيدة ٢٤٠ يعرف الناس الكاملين. وفي هذا الجزء من القصائد ٧٩، ٥٤٢، ١٩، ٢٣، يتكلم عن العقل والفكر؛ وذلك أنه يذكر العلم والجهل كثيراً في القصائد، أمثال: ٢٨٥، ١٩٢، ١٠٤، ٨٥، ٢٣، ١٠، ٢.

٢ـ التوحيد ومعرفة الله

التوحيد، ومعرفة الله، وإحصاء الصفات الإلهية، وفروع ومتعلقات التوحيد، تأخذ حيزاً واسعاً ممّا اختص به الديوان، وصف الله (٢٨٠ و١٥٠)؛ المغفرة الإلهية (٢٨١)؛ التقدير الإلهي (٢٩٤ و٢٧١)؛ المدد الإلهي (١٣١)؛ ذكر الله (١١١)؛ التوكل (٣٠٧ و١٠٦)؛ اليأس من الله (٣٢٢ و٢٧١)؛ الرضا بقضاء الله (٢٨٦)؛ للرزق (٢٨٣)؛ شكر النعمة (٣١٥). وكل هذه القصائد تعد أجزاء من المفاهيم العالية في هذا القسم من الديوان.

٣ـ الآخرة والحياة بعد الموت

يتضمن الديوان على قصائد كثيرة تحكي عن الآخرة والحياة بعد الموت، كما في القصائد: ٢٩٩، ٢٧٢، ٢٦٢، ٢١٨، ١٤٨، ١٤٥، ١١٩، ١١٨، ٩٣، ٤٥، ٣٨، ٣٢، و.... وهي تشير إلى قرب الموت والاستعداد للعبور من هذه الدنيا. وفي المقابل تذكر قصائد كثيرة ذم الدنيا وتعلق اللقب بها، ومن هذه القصائد: ٣١٦، ٣١٤، ٣١٣، ٣١١، ٣٠٥، ٢٩٢، ٢٨٢، ٢٧٠، ١٨٥، ١٧٩، ١٧٥، ١٧٤، ١٦٩، ١٦٨، ٩٠، ٨٨، ٧٥، ١٥، ١٤.

٤ـ المناجاة

المناجاة وعرض الحاجة لله تمثل قسماً من الديوان، كما في القصائد: ٤٢٤، ٤٢٣، ٤٢٠، ٣٦٩، ٣٦١، ٢٥٩، ٢٥٣، ١٧٧، ٧٨، ٤٤، ١٧، ٩. وهذه القصائد تبدأ بـ: يا رب، يا إلهي، يا سامع الدعاء، لبيك لبيك، و.... وتضم هذه القصائد مناجاة مؤثرة، حيث تمجد الله سبحانه وتقدسه بصفاته الجلالية والجمالية، مصوِّرة ضعف النفس والخطايا

في الحضرة الإلهية.

٥ـ المسائل الأخلاقية

المسائل الأخلاقية، المعاشرة مع الناس، التعليم والتربية، كتمان السر، آداب المصادقة، الأخوة، الصحبة والمجالسة، تمثل مساحة واسعة من الديوان. ومثال على ذلك: الأدب والأخلاق (٣٢٠، ٣١٢، ١٢٥، ٩٦، ٨٢، ٨٠، ٧٩، ٦٦، ٤٨)، الأخوة والصداقة (٣٠٨، ٢٩١، ٢٥٢، ١٦٣، ١٣٤، ١٣٢، ١٢٩، ١٢٨، ١٠٨، ٨٦، ٣)، المجالسة (٣٨٣)، كتم السر (١١٠)، المداراة (٢٠)، الاعتدال (٢٤٢)، التواضع (٢٦٩)، الصبر (٢٦٧، ٢٤٧، ١٩٦، ٢٠٣، ١٨٩، ١٨٣، ١٨٢، ١٦٧، ١٦٦، ١٠٩، ٧٧، ٢٧)، القناعة (٣٢١، ٢٤٩، ٣٣). وكذلك الامتناع عن الخصال الذميمة، أمثال: الحرص والخسة (٣٢١، ٢٤٩، ٣٣)، البخل (٢٧٥)، أذية الآخرين (٢٥٠)، الحيلة والخديعة (٣٩).

٦ـ المدائح والمراثي

تشتمل بعض القصائد على مضامين شعرية في المديح والرثاء. ويوجد مديح واحد يختص بالنبي صلى الله عليه وآله، ويصوّر الرسول وقد وقف يتكلم عن الإمدادات الإلهية، وذل الكافرين وعزة المؤمنين (القصيدة ٣٥٣). وقد جاءت القصائد ٥٥٢، ٩٢، ١١ في رثاء رسول الله صلى الله عليه وآله وجزع الإمام عليه السلام بعد النبي، وقد خصَّ القصيدتين ٤١ و ٣٧ لرثاء زوجته، والقصيدتين ٣٤٧ و ١٤٩ لرثاء والده، والقصيدة ٣٤٧ لرثاء خديجة زوجة رسول الله صلى الله عليه وآله وأول امرأة أقامت الصلاة.

٧ـ الوصايا

تمثّل بعض القصائد وصايا لابنيه الحسن والحسين عليهما السلام. والقصيدة ٢٢١ عبارة عن وصية للإمام الحسن عليه السلام، حيث يوصيه فيها بطلب العلم والجود والزهد والتحلي بالأخلاق والأدب. ويوصي في القصائد (٤٣٥، ١٧٨، ١٣٠، ٤٧، ١٨، ٤٠) الإمام الحسين عليه السلام. وتحكي هذه الوصايا عن جزء من تجارب الإمام عليه السلام، وتصطبغ بصبغة التدبر، وتذكر المسائل الأخلاقية.

٨ـ التعريف بالإمام

التعريف بالإمام، وإظهار حسبه ونسبه وسابقته في الإسلام، وما قام به لإعلاء مجد وعظمة الإسلام، وشجاعته وبسالته في ميدان الحرب، وعلمه وأخلاقه الرحمانية، و...، يشكل جزءاً مما يضمه الديوان، كما في القصائد: ٢٥٥، ٢٤٢، ٢٣٥، ٢٢٦، ٢١٥، ١٥٨، ١٣٧، ١٢٢، ١١٦، ١١٥، ١٠٥، ٦٧، ٦٢، ٦١، ٦٠.

٩ـ الأراجيز

تشكّل الأشعار والأراجيز التي كان يقولها في ميادين القتال، وعندما يواجه أبطال جيوش المشركين، جزءاً من الديوان. غزوة أحد (٣٦٣، ٣٥٦، ٢٣٧، ١٤٤، ١٤٢، ١٤١، ٧٠)، حرب الخندق (٣٥٥، ٤٩)، غزوة بدر (٢٩٤، ٧١، ١٢)، بئر ذات العلم (٥٥٧، ٥٠٣)، حرب خيبر (٣٠٢، ١٨٤، ٥٨، ٥١)، حرب صفين (٥٣٩، ٥٢٥، ٥٠٧، ٣٩٨، ٣٩٧، ٣٥٧، ٢١٤، ٩٧، ٥٣)، حرب الجمل (٥٧١، ٤٣٩، ٣٦٣، ١٥١، ١٤٧)، النهروان (٤٨٢، ٤٤٠)، وكذلك مواجهته لعمرو بن عبد ودّ (١٤٣، ٢٧٧)، عمر بن معدي كرب (٢٦٥)، ربيع بن أبي حقيق (٥٢)، حارث مولى معاوية (٥٩)، غطريف بن جسم (٢٧٨)، ياسر اليهودي (٢١٢، ٧٢)، مرحب اليهودي (٢٠٦، ٧٣). ومن الطبيعي أنه يمكننا اعتبار الرسالة التي بعثها لعمرو بن العاص (٢٤١)، والرسالة إلى معاوية (٢٨٩، ٢٤٣)، والقصائد المتعلقة بابن ملجم (١٣٩)، والقصائد التي قيلت في قتل حكيم بن جبلة (٢٦٤)، وكعب بن أشرف (٢٧٦)، ودعوة سعد بن سلمة للتوحيد (١٥٣)، ولوم قريش (٢٠٢)، ومدح الكوفة (٢٧٧)، يعد من الأراجيز.

١٠ـ مواضيع متنوعة

وهناك مواضيع متنوعة أخرى، مثل: أيام الأسبوع (٥)، والقضاء والقدر (٢٩، ٦٣، ١٢٧)، وكبر السن (١٧١)، والشباب (١٤٦)، والسعي والعمل (٤)، والغنى والفقر (١٨١، ١٧٨، ١٧٦، ١٧٢، ٣١، ٢٨)، والفرج بعد الشدة (٢٣١، ١٠٣، ٢٦)، والزمن (٢٨٨، ٢٧٣، ٢٥٨، ٢٢٠، ٢١٦، ١٦٧، ١٥٦، ١٥٤، ٩١، ٤٠، ٣٠)، والسفر (٢٢٩، ١٣٢)، أدرجت في الديوان، حيث إنه من الجائز إدراجها في أحد المواضيع العامة.

الهوامش

(١) من أجل الحصول على معلومات أكثر حول هذا الأمر راجع: ديوان الإمام علي‌: ٦ ـ ١٠، شرح وضبط: عمر فاروق الطباع.

(٢) الزبيدي، تاج العروس ٧: ٨٤.

(٣) الفيروزآبادي، القاموس المحيط في اللغة؛ ياقوت الحموي، معجم الأدباء ١٤: ٤٢ ـ ٤٣ ـ ٤٨.

(٤) الزبيدي، تاج العروس ٧: ٨٤.

(٥) الفيروزآبادي: القاموس المحيط في اللغة؛ ياقوت الحموي، معجم الأدباء ١٤: ٤٢ ـ ٤٣ ـ ٤٨.

(٦) المصدر السابق.

(٧) علي خان المدني، أنوار الربيع: ١٢٨.

(٨) ياقوت الحموي، معجم الأدباء ١٤: ٤٢.

(٩) الزبيدي، تاج العروس ٧: ٥.

(١٠) ابن عبد ربه، العقد الفريد ٤٣: ٨٨.

(١١) أبو العباس القلقشندي، صبح الأعشى ١: ١٢٥ ـ ٢٧٢.

(١٢) أبو العباس القلشندي، صبح الأعشى ١: ١٢٥ ـ ٢٧٢.

(١٣) سبط ابن الجوزي، تذكرة الخواص: ٩٩ ـ ٩٥.

(١٤) مؤمن بن حسن الشبلنجي، نور الأبصار ٤: ٨٤ ـ ٨٦.

(١٥) محمد بن سلامة القاضي القضاعي، دستور معالم الحكم ومأثور مكارم الشيم: ٢٧٩ ـ ٢٩٩.

(١٦) كيول سميعي، التحقيقات الأدبية أو أقوال حول الشعر والشعراء.

(١٧) أبو العباس أحمد بن النجاشي.

(١٨) آقا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٩/١: ١٠١.

(١٩) المصدر نفسه ٢: ٣٢، و ٣: ٢٠٥؛ قطب الدين البيهقي الكيدري، أنوار العقول من أشعار وصي الرسول: ٩٢.

(٢٠) هذا الكتاب في ميراث حديث الشيعة، الدفترالسابع، قيد الطباعة.

(٢١) آقا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢: ٤٢٢، و٩/١: ١٠١؛ البيهقي الكيدري، أنوار العقول: ٩٢.

(٢٢) آقا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢: ٣١٦؛ البيهقي الكيدري، أنوار العقول: ٩٢.

(٢٣) آقا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢: ٤٢١، و٩/١: ١٠١، و٦: ٣٨١.

(٢٤) هذا الكتاب كتبه كامل سليمان جبوري في سنة ١٤١٩ / ١٩٩٩م، وطبعه.

(٢٥) آقا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢: ٤٣١ ـ ٤٣٤.

(٢٦) ديوان أمير المؤمنين‌: ٣٢ ـ ٣٣، تصحيح وترجمة: أبو القاسم إمامي.

(٢٧) آقا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٩/١: ١٠١؛ محمد تقي دانش پژوه، وعلي

نقي متروي، فهرس المكتبة المركزية لجامعة طهران ٢: ١١٩.

(٢٨) آقا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢: ٤٣١ ـ ٤٣٤.

(٢٩) محمد حسين حسيني الجلالي، دراسة ديوان الإمام علي‍، ترجمة: جويا جهان بخش، مرآة البحث، العدد ٦٦: ١٤٨.

(٣٠) حسن حسن زاده الآملي، الانسان الكامل في نظر نهج البلاغة: ٢٩ ـ ٣٠.

(٣١) تحفة المراد: ١٨٤، مع اهتمام: محمد حسين أكبري.

(٣٢) ابن هشام، السيرة النبوية ٣: ٢١٨.

(٣٣) سيد علي خان المدني، رياض السالكين ٧: ٢١٩.

(٣٤) تحفة المراد: ١٩٦.

(٣٥) المصدر السابق: ١٤٦.

(٣٦) محمد هادي خالقي، حوار مع الشيخ محمد باقر محمودي، مجلة علوم الحديث، العدد ٤: ١٥١.

(٣٧) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١: ٢٢.

(٣٨) المصدر السابق.

(٣٩) مصطفى زماني، ترجمة الإمام علي‍: ١٨ (مقدمة المترجم).

(٤٠) راجع: نهج البلاغة شهيدي، الحكمة ٤٥٥؛ فيض الإسلام، الحكمة ٤٤٧.

(٤١) في عبارة أدق، خصائص الأئمة‍.

(٤٢) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون: ٣٥٣.

(٤٣) يوسف إلياس سركيس، معجم المطبوعات ٢: ١٣٥٣.

(٤٤) المصدر نفسه.

(٤٥) وراجع كذلك: البيهقي الكيدوري، أنوار العقول: ٦٦ ـ ٧٢؛ البحث عن ديوان أمير المؤمنين، مرآة البحث، العدد ٦٦: ١٥٣.

(٤٦) راجع: المصدر نفسه.

(٤٧) المصدر نفسه.

(٤٨) المصدر نفسه.

(٤٩) السيد حسن عارف تقوي من مصنِّفي الإمامية على صغره ١: ١٩٤.

(٥٠) محقق كتاب أنوار العقول عرف نسخة منه في صفحة ٤٦ ـ ٤٧.

(٥١) وراجع كذلك: قطب الدين البيهقي الكيدري، أنوار العقول: ٦٠ ـ ٦٦؛ دراسة حول ديوان الإمام علي‍، مرآة البحث، العدد ٦٦: ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٥٢) جميع الأرقام أخذت من أنوار العقول من أشعار وصي الرسول، لقطب الدين كيدري، تحقيق: كامل سليمان الجبوري.

قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اسم المشترك: ....

العنوان الكامل: ....

....

الهاتف: .... فاكس: ....

مدة الاشتراك: .... ابتداءً من: ....

المبلغ: .... عدد النسخ: ....

نقداً إلى: .... شيك مصرفي: ....

التاريخ: .... التوقيع: ....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد **١٠٠ دولار** ☐ للمؤسسات **٢٠٠ دولار** (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

➢لبنان ٥٠٠٠ ل.ل ➢سوريا ١٥٠ ل.س ➢الأردن ٢.٥ دينار ➢الكويت ٣ دينار ➢العراق ٣٠٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٣٠ درهماً ➢البحرين ٣ دينار ➢قطر ٣٠ ريالاً ➢السعودية ٣٠ ريالاً ➢عمان ٣ ريال ➢اليمن ٤٠٠ ريالاً ➢مصر ٧ جنيهات ➢السودان ٢٠٠ دينار ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٣٠ ديناراً ➢تونس ٣ دينار ➢المغرب ٣٠ درهماً ➢موريتانيا ٥٠٠ أوقية ➢تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.

Nosos Moasera

Th5 YEAR – NO. 19 , Summer 1431 - 2010

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

P.O.Box: 25 \ 327 Beirut – Lebanon

E-mail: info@nosos.net